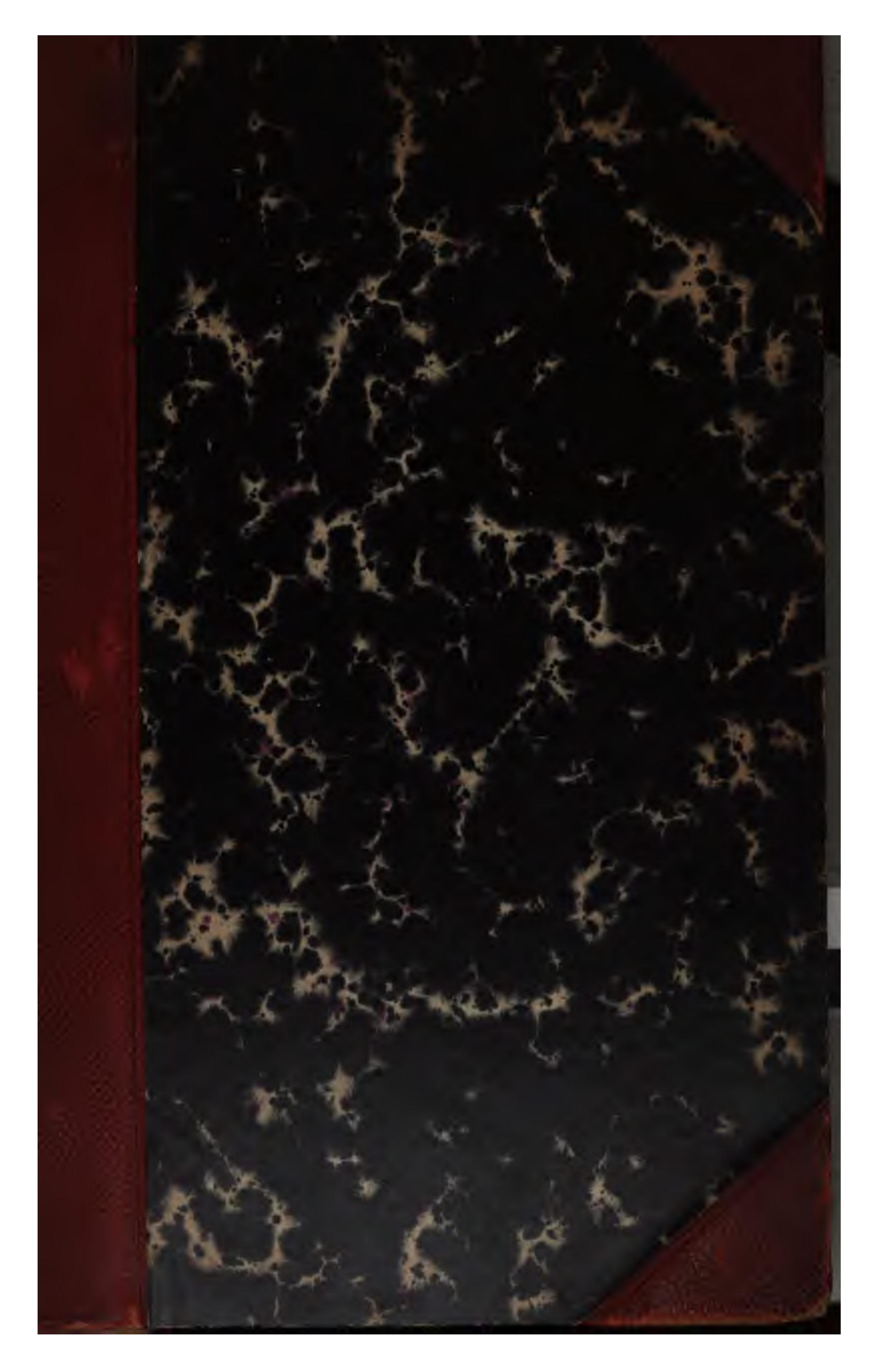
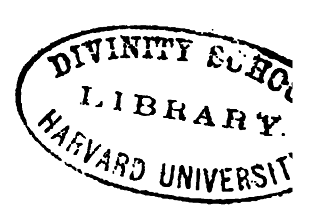




DIEU

ET

LA CONSCIENCE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

De Petri Rami vita, scriptis, philosophica. Paris, Joubert, 1848. 1 vol. in-8°.

De la Psychologie d'Aristote. Paris, Joubert, 1848, 1 vol. in-8°.

Ouvrage couronné par l'Académie française en 1850, traduit en italien en 1856, etc.

Ramus (*Pierre de la Ramée*), sa vie, ses écrits et ses opinions. Paris, Meyrueis et Ladrange, 1855, 1 vol. in-8°.

Essais de logique, leçons faites à la Sorbonne. Paris, Ladrange, 1857, 1 vol. in-8°.

Ouvrage couronné par l'Académie française en 1858.

De l'ame humaine (*Études de psychologie*), leçons faites à la Sorbonne (2e série). Paris, Ladrange, 1862, 1 vol. in 8°.

Imp. L. Toinon et Cie, à Saint-Germain.

DIEU

ET

LA CONSCIENCE

PAR

CHARLES WADDINGTON

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT, AGRÉGÉ DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE SAINT-LOUIS



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cᵉ, LIBRAIRES ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1870

PRÉFACE

Démontrer par le raisonnement et par les faits la vérité à la fois et l'accord essentiel du spiritualisme philosophique et du spiritualisme chrétien, soit sur les principes de la morale, soit sur les devoirs de la vie pratique, tel est le but de la présente publication; là est l'unité fondamentale des diverses études dont elle se compose. Les doctrines qui y sont exposées sont moins populaires aujourd'hui qu'à d'autres époques; il importe donc plus que jamais de les défendre et de les mettre en lumière.

Le suffrage universel, je le sais, est devenu ou tend à devenir la loi des sociétés modernes. Puissent-elles s'en bien trouver! Mais il ne suffit pas de posséder des lois ou des institutions fondées en raison : le principal est de les appliquer bien. Le nombre est une force, une puissance redoutable; il n'est pas par lui-même une garantie de vérité, de raison et de bon sens. Le suffrage universel n'exclut donc nécessairement ni l'erreur, ni l'injustice, ni l'oppression, ni la tyrannie. Le peuple, comme tout autre souve-

rain, peut user bien ou mal de son pouvoir, suivant qu'il prête l'oreille à ses vrais amis ou à ses flatteurs.

On peut n'être pas un flatteur du peuple, sans en être pour cela le détracteur. Parce qu'on voit les défauts de la multitude, notre nouveau maître, est-ce à dire qu'on ignore ce qu'elle représente et ce qu'elle peut devenir? A Dieu ne plaise!

La multitude est ignorante; mais elle peut s'instruire, et j'ajoute avec une véritable reconnaissance qu'elle en témoigne un ardent désir. La multitude est passionnée, facile à entraîner à tous les excès, à toutes les folies, innocentes ou cruelles, de la démagogie; mais elle est accessible aux grandes pensées et aux sentiments généreux. La multitude est capricieuse : si elle gouvernait sans contrôle et sans contrepoids, on aurait le régime du bon plaisir, sous sa forme démocratique; mais pourquoi n'apprendrait-elle pas la justice et le respect du droit? La multitude n'aime pas la gêne, la contrainte, ni rien de ce qui y ressemble, et par suite elle n'obéit pas volontiers aux lois; mais elle aime la patrie, et elle peut être amenée à comprendre que violer la loi est un attentat contre la patrie. Enfin la multitude n'est pas portée à pratiquer pour son compte la sagesse, la tempérance, la modération, la piété sérieuse et intelligente; mais elle sait les admirer chez les autres, et

elle y pourrait faire des progrès. Il ne faut donc pas désespérer de l'avenir, si le peuple souverain rencontre de sages conseillers, s'il consent à s'imposer certaines limites, à écouter la raison, à suivre les inspirations de la conscience, au lieu de se prendre follement lui-même pour la règle, la vérité et la perfection.

Mon intention n'est pas de traiter ici le problème que je viens de poser, et qui s'agite partout à notre époque, mais singulièrement dans la sphère sociale et politique. Je voudrais seulement signaler les périlleux entraînements du courant démocratique dans l'ordre intellectuel, moral, philosophique et religieux. Il semble, en effet, que le suffrage universel s'apprête à envahir des domaines autrefois interdits au profane vulgaire, et ce curieux phénomène est digne assurément d'attirer l'attention de tous ceux qui cherchent dans l'étude de leur temps les indices de l'avenir.

De toutes parts, depuis un certain nombre d'années, on s'applique à populariser les sciences et la littérature, l'économie politique, l'hygiène, la morale, la philosophie elle-même. C'est là sans doute une ambition louable : car on peut servir ainsi son pays et l'humanité. Mais il est permis de douter qu'on y procède toujours avec les lumières et la prudence désirables.

La science facile est le rêve de ceux qui enseignent, aussi bien que de ceux qui apprennent. Or la science facile n'est pas la vraie science, dont les parties les plus sévères sont précisément les plus exactes et les plus rigoureuses. La philosophie facile n'est pas non plus la vraie philosophie, qui cherche la vérité avant la popularité; la philosophie la plus populaire a toujours été celle qui s'en tient aux sens et aux faits sensibles : c'est le matérialisme. La morale facile n'est pas la vraie morale, celle du devoir, mais celle de l'intérêt et du bien-être, de même que la religion facile est celle qui, sous prétexte de liberté et de libéralisme, favorise le relâchement doctrinal et le relâchement moral qui vient à la suite. Voilà les enseignements qui obtiennent le plus de faveur auprès du grand nombre, parce qu'ils paraissent aisés à comprendre, et parce qu'ils répondent à certains penchants de notre nature. La partie inférieure de notre être répugne naturellement au travail, à la fatigue, au renoncement, au sacrifice : on est donc à peu près assuré de nous plaire, lorsqu'on entreprend de nous persuader que la science est faite, et que nous n'avons qu'à écouter pour tout savoir; que la philosophie a dit son dernier mot, et qu'il suffit de croire aux choses qui se voient et qui se touchent pour connaître les premiers principes de toutes choses;

qu'enfin il n'est besoin, pour être vertueux, que de rester ce que nous sommes et d'être contents de nous, laissant là le joug pesant d'une morale et d'une religion qui nous prescrivent le repentir, le renoncement à nous-mêmes, le complet changement de nos cœurs.

Eh bien, ce n'est pas là un enseignement salutaire : car, au lieu d'éclairer les esprits et d'élever les âmes, il les dégrade et les corrompt. A ces leçons funestes les hommes de sens et de cœur doivent opposer le langage de la vérité, en recommençant contre le socialisme matérialiste et athée l'apologie de la dignité humaine, de la vraie philosophie et du christianisme. Grâce à Dieu, les défenseurs ne manquent pas à cette belle cause. Au premier rang se place l'auteur des *Méditations chrétiennes*, l'illustre orateur, l'écrivain sobre et fort, le savant et profond historien de la civilisation, qui est encore, dans sa verte vieillesse, l'une des gloires de la France contemporaine, et qui, après avoir prouvé par ses écrits et par ses actes qu'on peut être libéral et chrétien, qu'on peut aimer et servir le peuple sans briguer ses faveurs, veut montrer jusqu'au bout, par sa fidélité à Dieu et à la foi de ses pères, que, si l'on peut « épuiser une force, on n'épuise pas un courage. » D'autres encore, avec plus ou moins d'autorité, de talent et de science,

ont entrepris la même tâche. Mais personne, j'ose le dire, n'y aura apporté plus que moi la conscience d'un devoir impérieux à remplir, et l'amour sincère de ceux-là mêmes dont il s'agit de combattre les erreurs ou les préjugés.

Les adversaires du christianisme se donnent de nos jours l'agréable mission de revendiquer contre lui, aux applaudissements de la foule, le légitime usage de la raison et de la philosophie, comme si celui qui veut être chrétien devait d'abord répudier la science et la libre pensée. C'est là un préjugé qu'il importe de détruire, et auquel je m'attaque partout dans ce livre. Philosophe et libre penseur moi-même, mais dans l'esprit de Malebranche, de Leibniz et de Maine de Biran, c'est en ami que je m'adresse à quiconque fait profession d'aimer la vérité et de la chercher pour elle-même. Disciple reconnaissant de cette grande philosophie spiritualiste qui procède de Socrate et de Descartes, et qui, par l'organe des Cousin, des Jouffroy et des Damiron, m'a appris à croire par le raisonnement aux perfections du Dieu-esprit en même temps qu'à ma libre personnalité, je n'ai garde de l'accuser d'impuissance. Mais ce que je reproche à notre spiritualisme contemporain, c'est d'être trop souvent infidèle à ses principes.

Affirmer avec énergie le libre arbitre de l'homme,

et puis en nier, avec les fatalistes, le résultat le plus évident, le péché, qui pèse si lourdement sur nous tous, ses auteurs responsables ; — proposer aux hommes la morale du devoir, et puis se renfermer avec le vulgaire dans les étroites limites de l'honnêteté mondaine et d'une personnalité égoïste, la grâce et la charité elle-même ne pouvant trouver place dans les cadres de notre moderne paganisme ; — proclamer une cause première intelligente et libre, et puis en contester partout l'action réelle et personnelle dans la nature et dans l'histoire, d'accord avec les matérialistes et les panthéistes ; — placer en Dieu toutes les perfections, et puis réduire sa sainteté à l'inertie et lui refuser, avec l'amour et la miséricorde pour le pécheur repentant, le pouvoir d'entendre et d'exaucer une prière ; — enfin, après avoir démontré Dieu en métaphysique contre les positivistes, le supprimer comme eux dans la morale, et retirer à l'humanité, que l'on voudrait relever, le mobile religieux sans lequel elle ne peut rien : voilà les contradictions que commettent tous les jours, sans s'en rendre compte, quelques-uns des représentants les plus distingués de la philosophie spiritualiste, non sans doute par crainte de l'impopularité, mais par un besoin exagéré de faire la part du bien dans les erreurs mêmes qu'ils repoussent en théorie et acceptent dans

la pratique, faisant cause commune avec leurs adversaires naturels contre une religion dont les principes sont les leurs, et travaillant ainsi, sans le vouloir, à la ruine de leurs propres croyances et à la décadence morale de leur pays.

Le spiritualisme chrétien, nul n'en saurait disconvenir, a été en France et dans l'Europe occidentale le berceau du spiritualisme philosophique. L'un et l'autre sont solidaires; leurs destinées et celles de la civilisation moderne sont liées indissolublement. Le jour où il ne resterait rien des doctrines chrétiennes, le spiritualisme philosophique serait lui-même aboli, et l'Europe occidentale serait retombée au niveau du Thibet, de la Chine et de l'immobile Orient. La civilisation et le progrès auraient donc changé de patrie : car l'Évangile en est le code, et l'Évangile est immortel. Repoussé ici, il revivra ailleurs; on le retrouvera désormais partout où il y aura des hommes de bonne volonté, des âmes éprises d'idéal, des savants à l'esprit élevé, des philosophes conséquents avec eux-mêmes, enfin des amis éclairés du progrès, de la dignité humaine et de la liberté raisonnable.

15 décembre 1869.

DIEU

ET

LA CONSCIENCE

PREMIÈRE PARTIE

LES PRINCIPES DE LA MORALE

CHAPITRE PREMIER

DE LA CONSCIENCE DU DEVOIR ET DU BIEN

Le plus grand nombre des écrivains de nos jours qui traitent du bien et du devoir semblent croire que tout est dit sur ce grand sujet, quand on a rappelé à l'homme qu'il doit obéir à la voix de sa conscience. La morale tout entière leur paraît être contenue dans la conscience : elle est, à les entendre, le juge infaillible de nos mérites ; elle nous enseigne clairement tous nos devoirs ; elle n'a pas besoin d'être éclairée, redressée ou perfectionnée ; elle est immuable et parfaite ; elle suffit à qui l'écoute.

Autant de propositions, autant d'erreurs. Il n'est pas besoin de longues et savantes recherches pour s'en convaincre ; il n'y a qu'à se demander sur quoi reposent ces vertus paradoxales dont on se plaît à revêtir la conscience, et comment ce mot magique pourrait tenir lieu de la morale et dispenser le philosophe de tout effort pour remonter aux principes de cette science.

Lorsqu'on emploie le mot conscience dans son sens pratique, il est clair qu'on n'entend pas par là l'instrument éprouvé du philosophe dans l'étude de l'âme humaine, je veux dire la faculté naturelle que nous avons de nous connaître et de nous observer nous-mêmes dans nos différentes manières d'être et d'agir. Outre cette acception philosophique et précise, le mot conscience en a une autre, plus populaire et aussi plus vague, qui en fait comme une mesure d'appréciation pour ceux de nos actes que nous accomplissons avec liberté et avec discernement et dont, par suite, nous nous reconnaissons responsables. Savoir que ces actes ont leur principe en nous, déterminer quand, comment et pourquoi nous les faisons, les juger bons ou mauvais, dignes d'éloge ou de blâme, de récompense ou de punition, être heureux ou affligé de les avoir accomplis, enfin apprécier la valeur ou le mérite intrinsèque de ces actes, en les rapportant à la loi du devoir et à la connaissance que nous avons du bien : telles sont les fonctions, pour ainsi dire, de ce sens du devoir, comme on l'appelle quelquefois, ou les divers éléments de son témoignage.

Quiconque voudra bien y prendre garde, s'apercevra sans peine que la conscience, ainsi définie, n'est pas une

simple faculté de connaître, mais plutôt un état d'âme plus ou moins complexe, un ensemble d'idées, de sentiments et de jugements, représentant chez un homme, à un moment donné, le degré de connaissance et de culture morale où cet homme est parvenu. On peut aussi aisément s'assurer que cette mesure d'appréciation est variable, qu'elle diffère d'un individu à un autre et que, chez le même individu, elle dépend des circonstances et des dispositions du moment. Aussi nos jugements sur les actes d'autrui sont-ils presque toujours suspects ; et quant à la satisfaction intérieure qui accompagne quelques-unes de nos propres actions, nous ferions sagement de nous en défier davantage. La vertu ne consiste pas à être content de soi. Les âmes les plus avancées dans la science et dans la pratique du bien sont en même temps celles qui en connaissent le mieux les difficultés et qui sentent le plus vivement leur imperfection, leur insuffisance et leur misère. C'est vraiment folie de dire comme tant d'honnêtes gens : « Je n'ai rien à me reprocher ; je ne voudrais pas avoir vécu autrement que je n'ai fait. » Ceux qui tiennent un pareil langage ne parlent sans doute que par comparaison et d'une manière relative ; mais ils oublient qu'en morale, pas plus qu'en mathématiques, il n'est permis de se contenter de l'à peu près. L'idéal est quelque chose d'absolu et de rigoureux : « ceux qui ont faim et soif de la justice, » ne comprennent pas qu'on s'y conforme à moitié ; de tels compromis obscurcissent la conscience et ruinent la moralité. Quelle pauvre honnêteté que celle qui, satisfaite d'avoir évité les crimes et délits qualifiés, et ne cher-

chant rien au delà des prescriptions positives de la loi écrite, ignore les scrupules, les délicatesses et les ambitions d'une âme chrétienne ! L'approbation que nous nous donnons à nous-mêmes est moins complète et moins vive, à mesure que nous sommes plus exercés à nous examiner et à sonder les secrets mobiles de nos actions.

Tout le monde sait d'ailleurs que, dans plus d'une occasion et sur plus d'un point, ce que l'un appelle bien, l'autre l'appelle mal : preuve certaine que la conscience d'un individu ne peut pas être prise pour juge infaillible du vice et de la vertu. Là n'est pas la justice absolue et parfaite ; car on n'y trouve ni la moralité sans tache ni la science exacte ; et c'est parce que la conscience individuelle ne possède pas chez le premier venu la connaissance parfaite du bien, qu'elle ne peut pas non plus lui donner la mesure absolue du mérite moral.

Cependant les exagérations des gens du monde et de quelques philosophes ne sauraient justifier l'excès contraire où tombent les sceptiques et qui consiste à dépouiller la conscience de toute autorité et de toute valeur. De ce qu'on lui en a trop accordé, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne puisse en aucune manière nous éclairer sur notre conduite et sur le but que nous avons à poursuivre comme êtres intelligents et libres. En morale comme ailleurs, le sens commun est le point de départ obligé de la philosophie et de la science. Il en est même la règle et la mesure par les axiomes ou vérités premières qu'il suppose et qui font sa force durable, en dépit des erreurs et des préjugés qui les obscurcissent

trop souvent. Si la conscience, qui est le nom populaire du sens commun en morale, nous révèle des vérités premières, éternelles et nécessaires, si les jugements et les appréciations si diverses des hommes reposent sur quelques axiomes d'une évidence irrésistible, la première tâche du philosophe doit être de chercher à dégager le certain de l'incertain, l'immuable du variable, et, à travers les illusions, les erreurs et les défaillances auxquelles notre sens moral est sujet, de démêler ce qu'il contient d'enseignements précieux sur les mobiles de nos actions, sur les caractères indiscutables du devoir, enfin sur la nature même du bien.

Cette analyse a été entreprise avec succès, dans les temps modernes, par un grand nombre de philosophes, surtout par Reid et Kant et, en France, par MM. Cousin, Jouffroy, Jules Simon. Je n'ai pas la prétention de la refaire; mais je voudrais, en en acceptant les principaux résultats, signaler un assez grave défaut dans la division reçue de nos motifs d'action et une lacune plus grave encore, et pourtant assez facile à combler, dans la détermination de l'idée du bien.

I

La plupart des philosophes qui se sont appliqués à la morale, depuis Kant, paraissent être d'avis que tous nos mobiles d'action se réduisent à trois : 1° le sentiment ou les tendances instructives, égoïstes ou désintéressées, de notre nature, qui nous rendent capables de jouir et de

souffrir; 2° l'égoïsme ou intérêt bien entendu, qui suppose la réflexion; 3° le devoir ou obligation rationnelle de faire le bien.

Cette classification est en faveur dans l'enseignement philosophique qui se donne en France: le *Cours de droit naturel* de M. Jouffroy l'a popularisée; elle est assez généralement acceptée parmi nous, et je conçois qu'on n'ait guère songé à en contester le mérite: car elle peut passer pour une description, en général assez fidèle, du développement de la moralité humaine, débutant par l'instinct, allant de l'instinct à la réflexion, apprenant à calculer ce qui est de notre intérêt, donnant même à ce mobile une puissance prépondérante, et cependant capable de s'élever à la conception du devoir. Mais si, au lieu d'une histoire à grands traits de notre développement moral, on désire une liste complète et exacte des divers motifs de nos actions, je m'assure que cette division paraîtra tout à fait défectueuse.

D'abord, on ne comprend pas, on ne saurait admettre que nos affections n'aient pas une place distincte et même une grande place parmi les mobiles qui influent sur nos déterminations. En vérité, quel homme a-t-on pris pour sujet d'expérience, si on ne l'a jamais vu se décider, je ne dis pas seulement par instinct, mais aussi avec réflexion, pour le parti le plus profitable à ceux qu'il aime? A moins de nier les faits les plus incontestables, comment ne pas accorder que nous avons, au moins quelquefois, l'intention arrêtée, réfléchie, persévérante, d'être utile ou agréable à autrui? Or ce n'est là ni de l'instinct, ni de l'égoïsme, ni le devoir proprement dit.

La division de M. Jouffroy n'est pas seulement incomplète, au moins en apparence et dans les termes : elle pèche encore contre cette règle bien connue, qui veut que les membres d'une division ne rentrent pas les uns dans les autres. L'égoïsme et le devoir sont assurément deux mobiles très-différents l'un de l'autre ; mais ces deux mobiles se présentent à nous sous la double forme du sentiment et de la pensée, et lorsqu'on prétend les isoler du sentiment, comme s'ils étaient de pures conceptions de l'esprit, sans mélange de plaisir, de peine, de penchant ou de répulsion, on commet une erreur manifeste. Quelle que soit la résolution à laquelle s'arrête un homme qui a réfléchi et délibéré, il est pour le moins très-rare, sinon impossible, que cet homme ne soit pas animé de quelque désir, en même temps qu'il croit agir de la manière la plus raisonnable. La pensée pure n'est pas notre fait, surtout dans la conduite de la vie, et d'ordinaire c'est tout à la fois sous la double forme de la pensée et du sentiment, ou d'un jugement et d'une passion, que se produisent les motifs d'après lesquels nous agissons. En vain, dans une louable intention d'élever le motif moral au-dessus de tous les autres, Kant soutiendra que celui qui agit par devoir ne tient aucun compte de ses propres désirs et fait taire en lui toute passion, pour n'écouter et ne suivre que la voix austère de la raison. Un tel homme est l'œuvre de la philosophie plutôt que de la nature, et, à supposer que l'empire de la volonté et de la raison puisse aller jusque-là, il y aura toujours, aux yeux du sens commun, un homme moralement supérieur à ce sage impassible des stoïciens et de Kant : ce sera celui qui, en faisant le

bien pour le bien, y mettra son cœur ainsi que sa conviction, et s'y portera avec toutes les puissances de son être.

Évidemment les philosophes dont je parle ici se sont préoccupés outre mesure d'une différence secondaire. Ils se sont arrêtés à la forme psychologique de nos motifs d'action, et en quelque sorte au langage qu'ils nous parlent dans notre for intérieur ; et ils ont par suite dénaturé quelque peu ces motifs eux-mêmes, oubliant que la réflexion peut être mise au service de toutes les causes, et que la passion vient toujours doubler nos raisonnements. De là ces paradoxes sur la nature toute rationnelle ou réfléchie, soit du mobile égoïste, soit du mobile moral. De là aussi la confusion de tous les mobiles sous le nom commun et vague de sentiments, et l'effacement regrettable d'un des plus puissants aiguillons de notre activité : l'affection ou l'amour.

Ce qui importe, quand on veut bien connaître la nature et la valeur d'un mobile, ce n'est pas de savoir s'il s'adresse à la volonté par l'intermédiaire de la pensée toute seule, ou du sentiment tout seul, ou de tous les deux à la fois ; c'est bien plutôt de savoir où il nous pousse et à quelle fin il nous conduira, si nous lui obéissons. L'idée de mobile est en effet inséparable de l'idée de fin ; tout mobile est en soi une sollicitation vers une certaine fin, et c'est par celle-ci qu'on peut comprendre et apprécier celui-là. La fin que nous avions en vue est-elle bonne ou mauvaise, le mobile est lui-même bon ou mauvais. Or, quels que soient nos motifs en poursuivant une certaine fin, la réalisation de cette fin est toujours conçue et désirée comme un bien : seulement ce

bien est réel ou apparent. Le bien apparent est de deux sortes : tantôt c'est ce qui nous est utile ou agréable à nous-mêmes, tantôt c'est ce qui est utile ou agréable à ceux que nous aimons. La poursuite de notre profit ou de notre plaisir s'est toujours appelé l'égoïsme ou l'intérêt, bien ou mal entendu, peu importe en morale. L'intention d'être utile ou agréable à autrui a toujours été rapportée à la sympathie ou à l'affection. Lorsque le bien que nous recherchons est conçu comme tel absolument et abstraction faite de celui à qui il profitera, c'est alors le bien réel, et le mobile qui nous fait agir est l'idée ou le sentiment du devoir, c'est-à-dire cette conviction, plus ou moins claire, plus ou moins ardente, que nous avons l'obligation stricte et rigoureuse de faire le bien pour le bien. L'intérêt, l'affection et le devoir, tels sont donc les trois mobiles essentiels de la vie humaine : mobiles distincts, mais non séparés dans l'homme, et qui, suivant le vœu de la nature et dans un état normal, devraient se concilier toujours et par des voies diverses nous conduire au même but. Mais dans l'état d'épreuve et de lutte où nous sommes placés, il y a le plus souvent contradiction ou divergence entre ces diverses tendances de notre nature, et dans un grand nombre de cas le devoir ne s'accomplit qu'au prix de notre bien-être et par le sacrifice de ce qui nous est cher.

C'est ici le point vraiment solide et lumineux des analyses de Kant, puis de MM. Cousin, Jouffroy, J. Simon. Ces philosophes ont admirablement démontré la prédominance du motif du devoir, son incontestable autorité, son caractère souverainement obligatoire.

Tandis que l'égoïsme et l'affection mal réglée varient, se contredisent et ne peuvent nous donner que des conseils, mais non des ordres sans réplique, le devoir ou l'obligation de faire le bien nous apparaît au contraire comme une règle souveraine, immuable, universelle, qui communique seule à la vie humaine la constance, la dignité, la grandeur morale. Les systèmes fondés sur l'intérêt ou sur la sympathie sont par cela même convaincus d'erreur. Une seule morale est vraie, légitime, capable de s'imposer à la raison et au cœur de l'homme : la morale du devoir, celle qui dans la conscience humaine a su dégager cet axiome dont elle fait la loi suprême : « L'homme est tenu, partout et toujours, de faire le bien pour le bien, » et cet autre axiome dont elle fait la sanction du premier : « Le mérite de l'homme se mesure à la manière dont il aime et veut le bien. »

II

Les grands systèmes de morale ne se distinguent pas seulement par la nature du mobile qu'ils nous proposent, mais encore par l'idée qu'ils nous donnent de notre fin ou de notre destinée. Autre chose est le but dont la possession est notre bien, autre chose le motif pour lequel nous marchons à ce but. On peut être d'accord sur l'un et différer sur l'autre ; car ce sont deux choses tout à fait distinctes. Il ne suffit donc pas de dire qu'on est partisan de la morale du devoir, c'est-à-dire qu'on est d'avis que l'homme doit faire le bien pour le bien. Si

elle s'arrêtait là, la philosophie ne nous apprendrait rien. Il faut aller plus loin ; il faut expliquer ce que c'est que faire le bien. Voilà, à vrai dire, en quoi consiste la morale, considérée comme recherche philosophique ; et voilà précisément, chez plusieurs de ses interprètes, le côté faible de notre spiritualisme contemporain.

Kant, dont notre école spiritualiste suit d'ordinaire les errements en morale, Kant a parfaitement posé la question dans un passage qui rappelle, pour le mouvement, sinon pour le style, l'apostrophe célèbre de son maître Rousseau à la conscience : « Devoir, mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de flatteur, et qui commandes la soumission, sans pourtant employer, pour ébranler la volonté, des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi qui d'elle-même s'introduit dans l'âme et la force au respect, sinon toujours à l'obéissance, et devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils travaillent sourdement contre elle ; quelle origine est digne de toi ? Où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants, cette racine où il faut placer la condition indispensable de la valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes [1] ? »

A cette belle question qui, bien comprise, se rapporte non-seulement à l'origine psychologique du devoir, comme conception de notre raison, mais encore à son origine ontologique, au fondement réel et substantiel de la loi morale, que répond la philosophie spiritualiste

1. *Critique de la raison pratique*, trad. Barni, p. 269.

de nos jours? Le plus souvent elle se retranche dans la conscience, et, s'appuyant sur l'axiome moral que proclame le sens commun de l'humanité, elle affirme avec énergie que le devoir a seul les caractères d'une loi et que cette loi nous prescrit de faire le bien, non pour notre plaisir ou pour notre intérêt, ni en vue du plaisir ou de l'intérêt de quelqu'un que nous aimons, mais uniquement parce qu'il est le bien. Noble et pure doctrine, mais qui, encore une fois, ne nous conduit pas plus loin que la conscience naturelle : car elle nous exhorte à faire le bien, sans nous dire ce qu'il est et où il réside; nous y trouvons les éléments du problème, non sa solution. Serait-ce qu'on se défie de la réflexion et que, décidément, on s'en tient au sentiment moral, c'est-à-dire à l'instinct, comme étant moins sujet à l'erreur? Mais cela même est une erreur, et contre ces philosophes qui abdiquent devant le sens commun en morale, nous demandons la permission de défendre les droits de la philosophie.

On oppose souvent la constance, l'uniformité, l'infaillibilité prétendue des appréciations morales du sens commun aux diversités, aux variations, aux erreurs de la philosophie sur la nature des vrais biens et des vrais maux. Mais ces variations, ces erreurs, ces contradictions sont aussi réelles et plus nombreuses chez le vulgaire que chez les philosophes. Le principe seul, entrevu par l'instinct, est sûr et invariable; les applications sont incertaines, tantôt vraies, tantôt fausses. C'est que chez la plupart des hommes, même de ceux qui réfléchissent, la conception naturelle et infaillible du devoir est toujours compliquée d'une idée vague et confuse du bien, résultant elle-même

de notions et de croyances traditionnelles en même temps que de l'expérience de chacun. Tel est, à vrai dire, cet enseignement de la conscience où l'on veut que soit contenue la morale tout entière. Sur le terrain de la pratique, cet enseignement est et doit être notre règle : l'honnête homme est celui qui s'y conforme. S'agit-il donc de la conduite à tenir tel jour, à telle heure, dans telles circonstances ? La conscience suffit, et nous ne saurions en appeler de ses décisions ; car elle invoque une loi souveraine et universelle. Faire le bien est notre vocation évidente ; et comme, dans la pratique, nous ne pouvons être tenus qu'à faire le bien qui nous est connu et possible, le bien que nous avons à faire dans chaque cas particulier est déterminé par un simple retour sur ce que nous savons et ce que nous pouvons. De là l'exacte vérité de ce précepte que nous donnent d'un commun accord la philosophie et l'Évangile : « Agissez suivant votre conscience, » ou : « Agissez suivant que vous êtes pleinement persuadé en votre esprit. » Mais si, au lieu de l'honnête homme, vous considérez le métaphysicien, et que de la pratique vous passiez à la théorie, il n'en est pas tout à fait de même. S'agit-il, en effet, de savoir ce qu'est en soi le bien, d'une manière générale et absolue? La conscience est muette ; car, si elle indique la conduite à tenir, elle n'en rend pas compte ; si elle renferme quelque idée du bien, c'est une idée enveloppée et concrète ; enfin, si elle proclame chez tous les hommes le caractère souverainement obligatoire du bien, elle ne tient pas partout et toujours le même langage sur son essence, mais elle varie et se contredit elle-même suivant les temps,

les pays, les occasions et les dispositions de chacun.

Obligés d'avouer que les individus isolés jugent diversement du bien et du mal, soit en général, soit dans les circonstances particulières de la vie, les adversaires de la philosophie allèguent l'autorité du nombre, attribuant à la multitude l'infaillibilité trop visiblement refusée aux individus. Il y a suivant eux un moyen fort simple et facile de savoir en quoi consiste le bien : c'est d'agir comme tout le monde, ou de faire ce que tout le monde approuve. Mais qui ne sait que ce que tout le monde approuve à un moment donné n'est pas toujours le bien? L'opinion n'est pas la vérité; pourquoi le serait-elle plus ici qu'ailleurs? Or le monde se règle sur l'opinion, il obéit à des idées, à des croyances, à des habitudes dont il ne saurait rendre raison, et ces croyances morales qu'on dit être celles de tout le monde, sont celles d'une société particulière, ou même d'une certaine époque dans l'histoire d'une nation. Elles manquent donc précisément de cette universalité sans laquelle il n'y a point de loi nécessaire et obligatoire.

Tout le monde connaît la puissante et irréfutable ironie de Pascal : « Plaisante justice qu'une rivière borne! vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » Non, l'opinion d'un peuple, grand ou petit, telle qu'elle s'exprime dans ses coutumes, dans sa langue, même dans ses lois et ses institutions, n'est pas plus que la conscience individuelle une lumière infaillible pour discerner la nature du bien. Que dis-je? La conscience d'un seul honnête homme ne vaut-elle pas mieux pour cela que l'opinion, la mode ou les entraînements de tout un peuple?

Il faut s'élever plus haut ; il faut, si l'on est philosophe, substituer à l'instinct, soit d'un individu, soit d'une nation, les enseignements de la réflexion et de la science. Bien plus, il ne faut pas que l'effort de la réflexion se borne à constater le caractère obligatoire du bien, et à définir, comme on le fait autour de nous, le bien par le devoir. Il y a là un paralogisme des plus choquants. Qu'est-ce en effet que le devoir ? L'obligation de faire le bien. Le devoir présuppose donc le bien, et c'est par cette dernière idée qu'un philosophe doit expliquer celle du devoir.

Mais, dira-t-on, que peut ici la philosophie, et comment dire ce qu'est le bien d'après les philosophes ? Est-ce le plaisir, le bien-être, le bonheur? Est-ce la force, l'autorité, le pouvoir ? Est-ce la richesse ou la beauté? Est-ce la raison, la science, la justice ou la vertu, ou la perfection, ou le progrès ? Est-ce l'intérêt général ? Est-ce quelque chose de divin, comme la piété, ou la charité, ou l'obéissance à Dieu, ou l'union avec l'Être parfait ? Est-ce quelque chose d'humain, comme la liberté, la personnalité, la dignité ? Comment choisir entre ces diverses définitions ? Or ce ne sont là que les principales acceptions du mot bien ; il doit y en avoir beaucoup d'autres, si l'on en croit le sceptique Varron qui, paraît-il, en avait compté deux cent quatre-vingt-dix-huit, pour se moquer sans doute de la philosophie à la fois et du genre humain, puisque les philosophes ne sont pas seuls à dogmatiser sur le bien et le mal, mais que tout homme, pour ainsi dire, a la prétention d'en savoir là-dessus autant que le plus habile. Cette diversité de solutions a de quoi effrayer un enfant ; un philosophe y voit l'indice

d'une question grave et difficile, sans croire pour cela qu'elle soit insoluble.

Reprenons donc avec les philosophes notre recherche nterrompue, et constatons avec la plupart d'entre eux, notamment avec Aristote et Jouffroy, que, si le bien est la loi de notre nature, c'est parce qu'il lui est conforme et que nous y entrevoyons la plus haute perfection de notre être. Élevée ainsi à sa signification philosophique, cette expression : faire le bien, revient donc à celle-ci : accomplir notre destinée, réaliser notre fin idéale. Reste à savoir en quoi consiste cette fin ou cet idéal, et c'est à quoi peut servir la connaissance de la nature humaine. Aussi, telle est la doctrine psychologique d'un philosophe ou d'une école philosophique, telle est, telle devrait être sa doctrine morale : noble, élevée, sublime, si l'on s'est fait de l'homme une grande idée ; étroite, mesquine et basse, si on l'a mutilé dans ses facultés, si on lui a refusé celles qui font de lui le chef et le maître légitime de la création terrestre. La vérité étant connue sur notre nature et nos facultés, elle le sera aussi sur le bien, entendu comme l'accomplissement de notre destinée idéale.

La morale philosophique en général, la morale du spiritualisme en particulier, qui est la seule vraie, parce que seule elle admet le devoir et le libre arbitre, suppose la psychologie faite; c'est là sa force et son imperfection tout ensemble : sa force, si l'on connaît la nature de l'homme; sa faiblesse et son imperfection, si cette science préliminaire est encore inachevée, comme elle l'est en effet [1].

1. Voir plus loin le chapitre intitulé : *De l'âme et de la science de l'âme*, où cette question est traitée à fond.

Supposons néanmoins que la psychologie soit faite. Prenons pour définitif ce qu'elle nous enseigne dans son état actuel, non chez tel ou tel philosophe en particulier, mais comme science, comme étude traditionnelle où toutes les vérités acquises doivent prendre place, et demandons à cette science son dernier mot au moment présent. Je ne serai démenti, je crois, par aucun des maîtres de la psychologie contemporaine, si j'affirme que, suivant eux, l'homme est essentiellement ce qui dit *moi* en chacun de nous, que ce moi est un être, une force, une cause une, simple, identique ; qu'il est doué d'une activité qui se déploie en tous sens, dans le monde intelligible et dans le for intérieur de la conscience comme dans la sphère des sens et des choses visibles, et qui s'y manifeste par la pensée, l'amour, le mouvement et la volonté. C'est dans la volonté que réside essentiellement le pouvoir personnel ou l'empire de l'homme sur soi-même et sur ses facultés naturelles ou acquises : pouvoir dirigeant, libre et responsable [1].

Cela posé, à quelle fin est appelé un être ainsi constitué ? Cette fin, dans sa totalité, ne saurait être exclusivement la science, ou la domination sur la nature, ou la force morale sans le bonheur, ou le bonheur sans la vertu. L'homme idéal que chacun de nous a le devoir de réaliser en lui-même doit posséder tout cela. Voilà, dans ses termes les plus généraux, le souverain bien de l'homme, tel qu'il résulte de la description de sa nature, de ses facultés, de ses inclinations et de ses aptitudes. En y faisant

1. Pour plus de développements, voir notre livre : *De l'âme humaine*, chapitre II, § IV.

rentrer dans une juste proportion toutes les fins particulières auxquelles nous aspirons tous par nos diverses puissances naturelles, on sera assuré, ce semble, d'avoir déterminé exactement ce bien total, un et complet, au delà duquel nous n'aurions rien à souhaiter.

Cependant, je ne crains pas de le dire, quelque supérieure qu'elle soit en exactitude et en étendue aux conceptions d'Aristote, d'Épicure et de Zénon, aussi bien que de Spinoza, d'Helvétius et de l'école positiviste, cette idée du bien est encore insuffisante pour fonder la science morale. Ce bien, que nous appelons souverain, parce qu'il comblerait tous nos vœux, n'est après tout qu'un idéal humain. Il ne rendrait pas compte du devoir, c'est-à-dire du caractère obligatoire du bien. Le désirable n'étant pas le nécessaire, la raison peut en demander le pourquoi : ce n'est donc pas encore le premier principe que cherche le philosophe, la règle suprême de la vie, sous sa forme la plus haute, la plus complète, la plus scientifique.

Heureusement la notion de fin, que nous avons prise pour fil conducteur, peut nous mener plus loin.

L'homme n'est pas un individu isolé ; il ne se développe qu'au sein d'une famille et dans la société de ses semblables. L'espèce humaine elle-même n'est pas seule. Il y a d'autres êtres en relation avec l'homme, avec l'humanité. De là des influences réciproques, des conditions de développement dont il faut évidemment tenir compte; sinon l'on risquerait de poursuivre une chimère. Notre bien idéal ne doit pas plus être conçu en dehors de nos conditions d'existence et de développement qu'en dehors de notre nature, dont ces conditions sont elles-mêmes un aspect.

Ce n'est pas tout. L'idée du bien n'est pas embrassée tout entière, dans son ampleur et sa majesté, quand on la réduit à l'homme individuel, ou même à l'humanité. Puisqu'il y a d'autres êtres que nous, d'autres espèces que la nôtre, chaque être, chaque espèce ayant sa fin particulière et son propre idéal, il est clair que la somme de toutes ces fins, de toutes ces destinées, de toutes ces perfections réalisées, est plus considérable que la perfection d'un seul de ces êtres, même le plus grand, ou d'une seule de ces espèces, fût-elle la plus élevée en dignité et la plus excellente.

Lorsqu'on se place à ce point de vue, l'horizon moral s'agrandit. Par delà la sphère individuelle, où se renfermaient trop souvent les moralistes de l'antiquité et que Kant n'a pas franchie, on découvre, avec Malebranche, Leibniz et Jouffroy, l'idée imposante de l'ordre universel dans lequel est compris l'ordre social, lequel n'est réalisé que par l'accomplissement des destinées individuelles, combinées entre elles en vertu de la solidarité humaine.

Sommes-nous arrivés au terme de notre recherche, et l'ordre est-il le bien en soi, fondement de la justice, de la sainteté, de toutes les vertus et du principe de toute vertu, qui est la loi du devoir? Je n'hésite pas à considérer cette opinion comme inexacte et erronée.

Il est vrai que le bien ainsi conçu, sous la forme de l'ordre, ne contredit pas, mais confirme l'idée que nous en avions obtenue en consultant la nature humaine. Notre bien propre, c'est-à-dire l'accomplissement de notre destinée spéciale, est contenu dans le bien général.

Il est dans l'ordre que chaque être, que l'homme en particulier accomplisse sa destinée, une destinée conforme à sa nature.

En second lieu, il est juste de reconnaître ce qu'il y a d'élevé dans cette conception de l'ordre unniversel, et combien elle l'emporte en largeur et en beauté sur la première idée que nous nous étions faite du bien, en le restreignant à l'homme et à la nature humaine.

Mais d'un autre côté, comment ne pas avouer que ce qu'il y avait de borné, de fini, de relatif dans notre première notion du bien, se retrouve dans la seconde. Tous les êtres de l'univers sont finis, contingents, créés. Leur nature leur a été donnée par la cause première ; c'est donc elle aussi qui leur a tracé leur destinée, en sorte que toutes ces destinées et le bien qui résulte de leur accomplissement, ou l'ordre universel, doivent nous apparaître comme un effet de la Providence, comme la loi de chaque être et du monde entier, la loi établie par le Tout-Puissant, en un mot la volonté de Dieu. M. Jouffroy va jusque-là : il s'arrête trop tôt, suivant nous.

L'ordre, même voulu de Dieu, n'épuise pas l'idée auguste du bien suprême, du bien absolu, éternel.

Remarquez d'abord l'obscurité de cette notion d'ordre. Qui connaît l'ordre universel ? Si la loi morale est de faire le bien et si faire le bien consiste à concourir à l'ordre universel, il faut convenir que la loi morale n'est ni claire pour l'esprit, ni facile dans la pratique.

Ensuite, l'ordre universel est un pur idéal, un concept, non une réaalité. Un simple coup d'œil jeté sur le monde suffit pour nous montrer que rien n'y accomplit sa des-

tinée, à cause d'une sorte de concurrence, sinon de conflit et de guerre, entre les différentes espèces ou entre les individus de chaque espèce.

Le bien, tel que nous l'avons défini jusqu'à présent, soit dans l'homme, soit dans l'univers, est imparfait, incomplet, c'est-à-dire qu'il n'est pas le bien absolu, le souverain bien que nous nous sentons obligés de prendre pour le but suprême de nos efforts. Le bien ne serait-il donc qu'un désir, une aspiration sans objet, ou une notion, une idée sans valeur objective? Voilà ce qui semble jusqu'ici résulter invinciblement de l'examen des faits, et voilà pourtant ce que nous ne saurions accepter, si nous avons fermement retenu l'enseignement de la conscience morale sur la nature souveraine du bien absolu, immuable, éternel, éternellement nécessaire et obligatoire.

L'axiome moral nous contraint donc, sous peine de contradiction, de remonter au-dessus de l'homme et de la nature, quand il s'agit de leur cause finale et de leur souverain bien, comme lorsqu'il s'agit de leur première origine et de leur cause initiale et efficiente. Dieu s'impose à notre raison partout et toujours en tant que premier principe, et comme il est l'auteur de notre être, il en est aussi la fin et le bien suprême.

On objectera peut-être que, si l'ordre universel, résultant de l'accomplissement de toutes les destinées, n'est pas actuellement existant, il sera quelque jour, puisqu'il est ce qui doit être. Mais précisément il n'est pas ce qui doit être, à prendre cette expression dans son sens métaphysique. Détaché de Dieu, seul être nécessaire, isolé de

lui par la pensée, un être contingent, quel qu'il soit et à quelque degré de son développement que vous le considériez, n'est et ne sera jamais ce qui doit être ; il est toujours ce qui peut ne pas être. Il en est de même de cent, de mille êtres contingents, que dis-je ? de la totalité des êtres contingents. Il leur faut à tous, comme à chacun, une raison d'être ; il faut une cause capable de rendre compte de leur plus grande perfection, comme de leur premier début dans l'existence ou leur première participation à l'être et à la perfection. Cette cause, cette raison suffisante, où serait-elle sinon en Dieu, qui seul est parfait actuellement et éternellement, qui n'est pas seulement une idée, même l'idée du bien, mais le Bien, le bien réel et vivant ?

Voilà donc enfin un point fixe, une réalité absolue, éternelle, souveraine, pouvant servir de premier principe à la morale, parce que là seulement se rencontrent tous les caractères que l'instinct infaillible, unanime et indiscutable du genre humain attribue au bien, aperçu comme la loi de tous les êtres et la règle de la vie humaine. Nous ne nous inclinons devant le devoir, nous n'avons l'obligation de faire le bien que parce que le bien est le premier principe, la cause toute-puissante, l'idéal suprême, le but excellent et réellement existant de tous les êtres.

Mais quoi ? s'agit-il donc pour l'homme de se faire Dieu, ou de s'abîmer dans l'être infini, abîme profond, océan de perfection où chaque être devrait retourner et se perdre, comme les fleuves dans la mer ? Se faire Dieu serait un rêve insensé, une tentative ridicule. Nous abîmer en Dieu serait contraire à toutes les indications

de notre nature : ce ne serait pas chercher notre bien, mais abdiquer et nous anéantir. De tels excès ne sont nullement nécessaires. On peut aspirer au divin sans oublier jamais ni ce qu'on est ni où l'on est, quand on se préoccupe de la conduite à tenir. Le bien actuellement réalisé en Dieu n'exclut pas le bien réalisable dans le monde et dans l'homme [1]. Le dernier résultat de nos recherches vient couronner, bien loin de les abolir, les résultats de nos premières analyses.

Nous possédons maintenant tous les éléments de la solution que nous cherchions; il ne s'agit que de les coordonner pour être en état de conclure sur la nature de ce souverain bien dont nous devrons ensuite déduire tous nos devoirs. Au point où nous sommes parvenus, c'est une tâche facile; car la formule de la loi morale, rattachée à son premier principe, résulte clairement de tout ce qui vient d'être dit.

Faire le bien, ce n'est pas seulement agir conformément à notre nature ; ce n'est pas seulement concourir à l'ordre universel; ce n'est pas seulement aspirer au divin : c'est tout cela à la fois. C'est aspirer au divin, à la perfection suprême, dans les limites et suivant les conditions de notre nature, et en tenant compte du rôle que nous assigne notre place dans le monde et dans la société de nos semblables.

Tel est le but élevé à la fois et pratique de la vie humaine. En la conduisant dans ce sens, on n'obéit pas à une abstraction, mais à Dieu lui-même; on n'est point

1. Sur le véritable rôle de l'idée de Dieu en morale, voir plus loin, chapitre III, p. 47 et suivantes.

renfermé dans la catégorie de l'idéal, on est en plein dans la réalité. Le point de départ est donné : c'est nous-mêmes. Le théâtre est donné : « le champ, c'est le monde [1]. » Enfin l'homme qui comprend ainsi sa destinée ne va pas au hasard : il a devant lui un point fixe et lumineux, le point où il peut rencontrer Dieu et participer du Bien absolu et divin. « Soyez parfaits comme votre Père qui est aux cieux est parfait [2] : » telle est la loi du devoir et du progrès, suivant un spiritualisme conséquent, aussi bien que suivant la morale chrétienne.

1. Saint Mathieu, chap. XIII, v. 38.
2. *Ibid.*, chap. V, v. 48.

CHAPITRE II

DE L'AME ET DE LA SCIENCE DE L'AME [1].

L'histoire de toutes les sciences se divise en quelque sorte en deux âges. Dans le premier, qui est celui de leur formation, elles appartiennent à la philosophie et font corps avec elle ; dans le second, qui est l'époque de leur maturité, elles s'appartiennent à elles-mêmes, et, quoiqu'il ne soit au pouvoir de personne de rompre les liens qui les rattacheront toujours à la philosophie, chacune de ces études qu'on appelle des sciences a ses allures particulières : ceux qui les cultivent affectent même parfois de se passer tout à fait et de la philosophie et de l'esprit philosophique.

Il serait intéressant et assez facile peut-être de marquer pour les principales branches du savoir humain, pour les mathématiques, par exemple, pour la physique, la chimie, la géologie, l'histoire naturelle ou la physiologie, le moment précis où, se détachant du tronc commun, elles ont conquis, dans leur domaine propre, une vie distincte, une existence indépendante. Or ce ne sont

1. *Traité des facultés de l'âme*, par Adolphe Garnier. Seconde édition, Paris, Hachette, 1865, 3 vol. in-18 jésus.

pas seulement les sciences mathématiques, physiques et naturelles qui, après avoir fait partie des études philosophiques, sont devenues, chacune à son heure, des études particulières et spéciales, se suffisant en soi-même en de certaines limites et à partir d'un certain point. Ce ne sont point des épisodes isolés dans l'histoire de l'esprit humain : c'est la condition de ses progrès, la loi de son développement scientifique, et l'on ne voit pas pourquoi les études relatives au monde moral ne seraient point soumises à cette même loi. La logique, la psychologie, l'esthétique et la morale proprement dite, aussi bien que l'histoire et la philologie, l'étude des questions sociales, politiques et administratives aussi bien que celle du droit positif, paraissent appelées à prendre rang, si elles ne l'ont déjà, parmi les sciences proprement dites.

Notre siècle, aussi remarquable par ses goûts scientifiques dans la seconde moitié de son cours qu'il l'a été par son esprit littéraire dans ses quarante ou cinquante premières années, aura sans doute l'honneur de réaliser plus d'un progrès de ce genre. Pour le moment c'est, à ce qu'il semble, le tour de cette précieuse connaissance de l'homme dont la possession fut le rêve de Socrate, dont Descartes proposa le plus grand et le plus utile exemple, à laquelle Malebranche et Bossuet, Locke et Condillac, Wolf et Kant, Reid et Dugald Stewart appliquèrent leur génie ou leur talent d'observation et qui, dans notre siècle, a suffi à la gloire philosophique de Maine de Biran, de Royer-Collard et de Laromiguière. L'école spiritualiste, fondée par M. Cousin sous les auspices de ces illustres maîtres, ne pouvait manquer d'être

plus ou moins adonnée à la psychologie : depuis quarante ans elle en a fait la clef de la philosophie tout entière ; elle lui a demandé les principes de la morale et de la logique, de la métaphysique et de la religion naturelle. Tous ses interprètes, et ceux-là mêmes qui se sont de préférence occupés de l'histoire des systèmes, ont honoré, recommandé et cultivé la science de l'âme. Cet accord et cette constance ont porté leurs fruits. Deux hommes entre tous ont eu l'insigne mérite de donner à la psychologie la forme scientifique qu'on réclamait pour elle depuis tant de siècles. Ces deux maîtres dans l'étude de l'homme intellectuel et moral sont M. Jouffroy et M. Garnier : l'un préoccupé surtout de la méthode que comporte une telle étude, l'autre désireux de mettre cette méthode à l'épreuve et de rassembler en corps de doctrine les matériaux épars chez tant d'écrivains et de philosophes qui ont préludé à une science régulière de notre nature et de nos facultés. Si désormais cette science existe, c'est donc la France qui aura l'honneur de l'avoir fondée, tandis que l'école écossaise, sous la direction de M. Hamilton, se contentait de perfectionner certaines parties de la logique et que les philosophes allemands, plus ambitieux que de raison, continuaient à se perdre dans les théories et à enfanter chaque jour des hypothèses aussitôt renversées qu'établies.

I

Deux conditions sont requises pour qu'une science soit régulièrement constituée. On reconnaît en effet une

science proprement dite à ce double signe qu'elle possède une méthode et que, grâce à cette méthode, elle offre des résultats assez positifs, assez nombreux, assez considérables pour devenir la matière d'un enseignement sérieux, solide et qui s'impose à tous les bons esprits. Je voudrais montrer, dans les pages qui vont suivre, que, pour la science de l'âme, ces deux conditions sont remplies et que, si la psychologie n'est pas achevée, non plus qu'aucune autre science humaine, elle est du moins si bien commencée qu'à l'avenir aucun homme raisonnable ne tentera plus de la refaire en entier et que nul n'entreprendra utilement de la perfectionner qu'en suivant les voies ouvertes avec tant d'éclat par M. Jouffroy et pratiquées avec tant de sagacité et de persévérance par l'auteur du *Traité des facultés de l'âme*. La psychologie était l'étude de prédilection de M. Garnier : il mettait son ambition à continuer dignement la tradition philosophique des sages de l'école écossaise et de leur éminent traducteur. Mettre en lumière quelques-uns des services rendus à la science psychologique par ce maître aimable et regretté, ce sera tout à la fois payer à sa mémoire la dette de la philosophie elle-même et lui adresser l'éloge auquel il eût été le plus sensible de son vivant.

En ce qui concerne la méthode, on peut affirmer hardiment que la psychologie en a une dont la légitimité n'est plus mise en doute depuis quarante ans par aucun esprit sérieux. Pour qui a lu avec une attention soutenue l'admirable *Préface* des *Esquisses de Dugald-Stewart* par M. Jouffroy, il demeure évident et incontestable que toutes les fois que nous sommes informés de nos ma-

nières d'être et d'agir, nous connaissons avec certitude des faits tout aussi positifs que les faits sensibles ; que par conséquent on doit admettre, en dehors des sens et de l'observation extérieure, une autre espèce d'observation, l'observation intime ou de conscience ; qu'enfin il est possible et même facile au philosophe de transmettre au public les résultats de ses réflexions sur lui-même, c'est-à-dire sur son âme. Cela posé, un instrument de science nous est donné, savoir la conscience sous la forme de la réflexion, et si ce n'est pas encore une méthode, suivant l'excellente remarque de M. Garnier [1], au moins en est-ce le point de départ assuré. En effet, une fois qu'on accorde au philosophe qu'il peut observer, analyser et décrire les faits de notre nature intellectuelle et morale, comment lui contester la légitimité des comparaisons et des classifications, des inductions, des définitions et des raisonnements par lesquels il mettra en œuvre les matériaux fournis par une expérience certaine ? Tous ces procédés ont leurs règles connues : il ne s'agit plus que de les appliquer avec exactitude soit à la description des actes et des facultés de l'âme humaine, soit à la découverte des lois qui président à son développement, soit enfin à la détermination de sa nature intime ou de son essence. C'est à la logique, c'est au bon sens des hommes spéciaux que reviendra le droit de contrôler l'usage de ces divers procédés, qui ne sont en quelque sorte que des suppléments de l'expérience. En effet, la méthode à suivre en psychologie est essentiellement expérimentale,

1. *Préface de l'auteur*, p. XXVI.

mais elle se proportionne aux différentes questions et se présente sous plusieurs aspects. A tous les degrés, c'est l'observation de conscience qui en est le procédé essentiel; mais elle est tantôt accompagnée de comparaison, d'abstraction et de classification, tantôt interprétée par l'induction ou secourue par le raisonnement, toujours contrôlée par le langage et par le sens commun sous toutes ses formes ; c'est la même observation qui, en se résumant dans une dernière abstraction, conduira enfin le philosophe à connaître la nature de l'âme humaine en général.

J'ai essayé d'expliquer ailleurs le rôle des divers procédés dans l'ensemble de la science psychologique, et de montrer à cet égard les mérites de l'auteur du *Traité des facultés de l'âme* [1]. Ici je dois me borner à constater la grande et juste part qu'il a faite à l'observation et à tous les procédés qui doivent concourir à une description fidèle et complète des faits de notre nature. Il est permis de croire que, sur quelques points, M. Garnier n'a peut-être pas donné l'idée la plus exacte de la manière dont la méthode de Bacon doit être appropriée à la psychologie; mais ce qu'on ne saurait méconnaître, c'est que M. Garnier, par l'énergie de sa conviction autant que par la délicatesse de ses analyses, a contribué plus qu'aucun autre à démontrer, par l'importance des résultats obtenus, la valeur de la méthode qui l'y avait conduit, et qui avait sur celles de ses devanciers l'immense avantage de commencer la psychologie par l'étude qui

1. Voir dans nos *Essais de logique* (Paris, Ladrange, 1857, in-8°), le morceau intitulé : *De la méthode en psychologie.*

doit en effet précéder toutes les autres : je veux dire la détermination et la classification des facultés de l'âme. Voilà donc enfin un philosophe qui commence la psychologie par le commencement, et qui, au lieu de traiter d'abord les questions les plus aventureuses et les plus difficiles à résoudre, consacre courageusement son temps et sa peine aux études préliminaires que suppose tout le reste. Qu'on ne s'y trompe pas d'ailleurs : ces études ont aussi leurs difficultés ; il s'agit d'un travail long et délicat, et cette minutieuse information qui a rebuté tant d'esprits d'élite n'exige pas moins de sagacité que de persévérance. M. Garnier a prouvé qu'il possédait ces qualités à un rare degré ; son ouvrage traite une matière où la plupart des philosophes auraient désespéré de dire quelque chose qui n'eût pas déjà été dit, et cependant il abonde en aperçus nouveaux et qui font assez comprendre combien il y aurait à faire pour les détails dans cette partie de la science.

Les procédés d'exposition de M. Garnier sont aussi fort remarquables et ne manquent pas de nouveauté. Ils rompent en une certaine mesure avec les habitudes de l'école. D'autres, en traitant des questions psychologiques, y entremêlent l'histoire des opinions et des systèmes auxquels elles ont donné lieu. Ce n'est pas en historien que notre auteur aborde ces opinions et ces systèmes ; il les étudie en philosophe qui, dans une doctrine ou dans une théorie, cherche uniquement ce qui peut servir à la science, et pour cela tout lui est bon : Reid lui est autant que Platon, Hume et Plutarque autant qu'Aristote. Que dis-je ? il consulte les moralistes, les histo-

riens, les poëtes et les romanciers, presque autant que les philosophes. Ce n'est pas ainsi d'ordinaire que l'on procède dans l'école, et plus d'un homme du métier est surpris de rencontrer, au milieu de descriptions psychologiques, cette foule de citations piquantes et variées qui pour la plupart des lecteurs prêtent un charme de plus à cette exposition toujours facile, agréable et lucide.

II

Les philosophes sont donc en possession d'une méthode pour étudier l'âme humaine, et l'on ne conteste plus guère la possibilité d'une science psychologique. Mais on demandera peut-être si elle existe en effet. Pour que la physique fût constituée comme science proprement dite, il ne suffisait pas que Bacon, dans son *Novum Organum*, en eût indiqué la méthode et prophétisé les succès : il fallait en outre les expériences de Galilée, de Descartes et de Newton. C'est ce complément d'expériences bien faites que souhaitait M. Jouffroy pour la psychologie lorsque, après en avoir tracé la méthode, il ajoutait : « Que reste-t-il à opposer à la possibilité de la science des phénomènes internes, sinon que c'est une chose inouïe, qui n'a pas encore pour elle, du moins parmi nous, la sanction de l'expérience et l'encouragement de quelques heureux effets ? Mais qui ne sent la puérilité de cette objection, et qui ne s'aperçoit qu'on aurait pu la faire, il n'y a pas longtemps, contre la plupart des sciences naturelles ? »

Aujourd'hui, j'ose le dire, en présence du *Traité des facultés de l'âme*, une telle objection ne saurait plus atteindre la psychologie. On y trouve des faits incontestables, bien décrits et bien classés, et des points de doctrine qui peuvent être remaniés, étendus et corrigés, mais qu'on n'abolira pas. Elle se présente donc avec des résultats sérieux et dont plusieurs sont définitifs et indestructibles.

Où M. Garnier excelle, c'est à distinguer l'un de l'autre les phénomènes de la vie psychologique. Il y procède avec une sévérité de méthode, une sûreté et une délicatesse d'analyse qui le plus souvent ne laissent rien à désirer. Aussi son livre exprime-t-il véritablement l'état de la science quant à la description et à la classification des faits. Toutes nos manières d'être et d'agir se ramènent à quatre groupes : les pensées, les sentiments, les actes volontaires, les mouvements. Penser, sentir, vouloir, sont trois formes d'activité que nul n'hésite à reconnaître dans l'âme humaine. L'accord est moins unanime pour lui attribuer l'initiative de l'effort musculaire par lequel se produit le mouvement local. C'est pourquoi M. Garnier s'est appliqué, après M. Jouffroy, à mettre hors de doute l'existence en nous d'une faculté ou puissance motrice, et les preuves qu'il en donne sont à nos yeux tout à fait démonstratives.

Un autre point qu'il semble avoir victorieusement établi et qui est de grande conséquence en psychologie, c'est que les termes si simples en apparence de pensée et de sentiment désignent une multitude de faits dont plusieurs sont irréductibles entre eux : en sorte que ce n'est

pas quatre facultés, mais quatre groupes de facultés qu'il convient d'attribuer à l'âme humaine ; car la distinction profonde des actes a pour conséquence nécessaire la distinction des facultés.

Il règne sur ce sujet, parmi certains philosophes, un préjugé très-fâcheux en ce qu'il fait obstacle au progrès de l'analyse psychologique. On répugne en général à reconnaître un grand nombre de facultés : on n'en admettrait volontiers que trois. Il semble que l'on craigne de diviser l'âme, en la douant de beaucoup de qualités et de puissances. Cependant, ainsi que le fait remarquer M. Garnier, « une multitude de facultés ne divise pas plus l'âme que trois facultés, » et telle est d'ailleurs l'évidente diversité de nos opérations, qu'en fait et dans le détail les plus scrupuleux n'hésitent pas à la reconnaître. C'est pourquoi, sans prétendre que la liste de nos facultés soit définitivement arrêtée et consentie par tous les philosophes, on peut soutenir que la plupart des distinctions essentielles en ce genre étant accordées par tout le monde, la science de l'âme est encore ici en possession de résultats positifs. Qui s'avisera de contester, par exemple, sur le terrain de la psychologie expérimentale, je ne dis pas seulement la distinction universellement admise entre les cinq sens extérieurs, mais l'existence de cette faculté spéciale de nous connaître nous-mêmes qu'on appelle tantôt le sens intime, et tantôt la conscience ? Où bien comment pourrait-on nier la nature intuitive de l'évidence qui s'attache à certaines vérités premières ou axiomes, et dès lors comment douter que nous possédions, outre les sens et la conscience, la

faculté par laquelle nous concevons ces vérités, c'est-à-dire la raison? Après ces facultés originales de connaître, viennent les opérations ou facultés ultérieures qui travaillent sur celles-là, telles que la mémoire, la comparaison, le raisonnement, l'induction, l'imagination et le langage. A côté des facultés intellectuelles et pour rendre compte de tous nos jugements, il faut faire une place à l'élément de la foi; il faut enfin, avec M. Garnier, admettre trois sortes de pensées: des perceptions, des conceptions et des croyances. S'il en est ainsi, comment ferait-on de l'intelligence une faculté unique? Comment ne reconnaîtrait-on pas, avec notre savant maître, que ce mot d'intelligence est un terme général désignant une collection de faits et de facultés?

Il en est de même du sentiment. Je mets en fait qu'après avoir lu la description si fine et si complète que donne de nos inclinations et de nos passions l'auteur du *Traité des facultés de l'âme*, tout esprit sérieux distinguera encore sous ce titre une assez grande pluralité d'instincts, c'est-à-dire de facultés naturelles.

Sur tous ces points, l'ouvrage de M. Garnier expose ce qu'on peut appeler la partie vraiment scientifique de la psychologie. C'est là, et non ailleurs, que devraient puiser tous les philosophes pour donner à la logique et à la métaphysique, à la morale, à la politique, au droit de la nature et des gens des principes et un point de départ assuré.

La science de l'âme suppose l'existence de l'âme et sa distinction d'avec les organes. Son premier mot est que se connaître soi-même c'est connaître autre chose que le

corps ; son dernier mot est et sera toujours la spiritualité de l'âme humaine. La psychologie est donc par essence le premier auxiliaire du spiritualisme, et il suffit de quelques instants de réflexion pour se convaincre que dans cette étude est contenu le seul remède scientifique à tant de fausses doctrines dont nous déplorons le retour.

En effet, tout homme qui voudra rentrer un moment en soi-même aura aussitôt la conscience claire et certaine de sa propre existence, de son activité et de son individualité ; il saura donc du même coup qu'il y a, au-dessous de l'Être suprême, un autre être, au moins un, qui n'est autre que lui-même, et dès lors comment se résignerait-il à cette audacieuse négation du moi, de la personne humaine et du monde moral, qui s'appelle le panthéisme et qui ravit à Dieu en même temps qu'à l'homme le plus noble de ses attributs, la liberté ?

Quiconque aura expérimenté en soi-même l'énergie intime et libre de sa volonté, celui-là pourra élever sur ce solide fondement la science de ses droits et de ses devoirs, à l'abri de la nécessité aveugle qu'adore le fataliste, sous les noms divers de destin, de nature ou de hasard.

Si, avec notre liberté morale, nous sentons notre responsabilité, précieuse garantie de notre dignité et de notre avenir, si nous savons nous reconnaître virilement les auteurs et les pères de nos actions toujours imparfaites ou mauvaises, quelle sauvegarde contre l'orgueil et le vice !

Puis, en se connaissant soi-même comme un être intelligent et libre, on est introduit d'emblée dans le

monde spirituel ; on s'accoutume aux réalités invisibles, et d'un esprit inférieur, borné, imparfait, soumis à des conditions qui attestent un état provisoire, on s'élève naturellement et sans effort à la contemplation de l'Esprit suprême, infini et parfait, qui se suffit pleinement à soi-même.

Enfin, des aspirations bien comprises de notre âme, nous tirons la démonstration certaine d'une sainteté idéale dont la possession est le but de notre existence, et comme notre existence est réelle, comme nos aspirations ne sont pas moins réelles que notre existence, c'est aussi une réalité divine que nous poursuivons, non cet idéal abstrait et chimérique que l'on nous propose de substituer au Dieu vivant et personnel du christianisme et de la saine philosophie.

En résumé, la psychologie nous enseigne notre personnalité, qui exclut le panthéisme ; notre liberté, qui réfute le fatalisme ; notre responsabilité qui nous sauve d'un épicurisme dégradant ; la spiritualité et les instincts immortels de l'âme humaine, qui démontrent un Dieu esprit, personnel, librement et parfaitement saint, le bien réel et vivant.

La vraie psychologie est donc essentiellement spiritualiste. Ainsi l'entendait M. Garnier, lorsqu'il plaçait à l'entrée de son *Traité des facultés de l'âme* un livre entier consacré à montrer la distinction de l'âme et du corps. Ainsi l'entendait-il encore, lorsqu'il lisait à l'Académie des sciences morales et politiques un mémoire sur le vitalisme et l'animisme [1], qui est devenu l'un des plus

1. J'ai été heureux de pouvoir, dans mon livre *De l'âme humaine* (Paris, Ladrange, 1865), p. 557 et suiv., constater l'accord de mes propres vues avec celles de mon ancien maître.

précieux ornements de la seconde édition de son grand ouvrage. Ce n'est pas le seul perfectionnement qu'il ait reçu, et l'on a lieu de regretter que l'éditeur ait négligé d'indiquer tant d'améliorations peu saillantes au premier abord, mais de grande importance au double point de vue de la science et du style. Qu'il me soit permis de signaler entre autres les quatre premiers chapitres du ivre IV qui a pour titre : *Des inclinations*. Un ordre plus exact, des divisions moins nombreuses, une exposition plus nette et plus rapide, enfin çà et là de légers changements dans la doctrine elle-même attestent le soin scrupuleux avec lequel M. Garnier traitait la psychologie et le prix qu'il attachait à son principal ouvrage. Il y mettait sa gloire, et avec raison : car le *Traité des facultés de l'âme* est sans aucun doute, ainsi que j'avais l'occasion de le dire en 1857, la meilleure histoire naturelle de l'âme qui existe. J'ajoute, après l'avoir relu dans cette nouvelle édition, que c'est un ouvrage classique et qu'il serait à souhaiter que ce savant manuel, ce riche répertoire de la science psychologique se trouvât dans les mains de quiconque se propose d'enseigner ou même d'apprendre tout ce que la philosophie ancienne et moderne a découvert de plus solide sur notre nature intellectuelle et morale.

A ce souhait dicté par le pur amour de la science se mêle un regret profond et douloureux, quand je songe que la mort est venue surprendre l'auteur au milieu d'un grand travail de révision et qu'il ne lui a pas été donné d'ajouter à son œuvre les derniers perfectionnements qu'il avait en vue et qu'on ne pouvait attendre que de lui seul.

CHAPITRE III

DE L'IDÉE DE DIEU ET DE SON RÔLE EN MORALE [1]

Appelé à porter la parole à mon tour dans cette solennité académique, en présence de vos pasteurs, de vos professeurs et de vos anciens dans l'Église, j'ai dû choisir, pour en faire la matière de cet entretien, un sujet dont l'examen pût être pour vous comme une préparation et une exhortation à bien faire pendant l'année d'études que nous inaugurons aujourd'hui. Ce sujet est emprunté à la philosophie que j'ai mission d'enseigner ici; mais il doit vous être familier, puisqu'il est la base de la religion, et par conséquent de toutes vos études : il s'agit de la croyance naturelle en Dieu, je veux dire en un Dieu vivant et personnel.

La notion de la Divinité est assurément la première e la plus grande de toutes celles dont l'homme a le privilége ici-bas ; c'est par elle avant tout qu'il est un être raisonnable, c'est-à-dire religieux. L'idée de Dieu en effet n'est pas seulement l'honneur de notre raison ; elle

1. Discours prononcé à la séance solennelle de rentrée du Séminaire de la confession d'Augsbourg (ancienne Académie protestante de Strasbourg), en novembre 1858.

en est le fond et l'essence. Admettre au-dessus de nous, au-dessus des puissances de la nature et du monde, une force, une puissance, une perfection suprême, source éternelle et infinie de tous les êtres, un être à la fois intelligent et libre, souverainement heureux, sage, juste et bon, Créateur et Providence de l'univers, invisible et présent partout, par qui tout existe, de qui tout dépend, sans qui tout cesserait d'exister, telle est la croyance qui fait de nous des êtres raisonnables, voilà la conception qui nous rend capables de science, en même temps que de religion et de vertu ; car, s'il est vrai qu'un tel être existe, revêtu de ces attributs, de cette perfection et de cette puissance, tout ce qu'on explique sans lui est sans raison suffisante ; toute pensée qui ne remonte pas à ce premier principe est incomplète et provisoire, de même que toute action qui ne se rapporte pas à ce bien suprême est faite sans intelligence.

Certes, il n'est pas besoin d'être un profond penseur, il suffit d'être homme et capable de quelque réflexion, pour reconnaître l'importance exceptionnelle d'une idée qui couronne la science et fonde la religion, qui donne au monde moral sa raison d'être, à la vie humaine une lumière, une règle et un but. Cependant, chose étrange, cette conception n'occupe pas toujours dans l'esprit de l'homme la place qui lui appartient ; on ne lui fait pas toujours sa part ; mais il arrive que, sous l'empire de nos passions, de nos préjugés et de nos vices, nous la laissons s'obscurcir en nous, si bien que parfois elle semble comme effacée ; et cela n'est pas seulement vrai des individus : les nations ont aussi de ces moments de décadence

intellectuelle et morale, où Dieu est mis en oubli, si même il n'est audacieusement nié.

Vivons-nous à l'une de ces époques? On serait tenté de le croire, quand on voit de jeunes écrivains, pleins de talent et d'avenir, et qui occupent déjà des positions élevées dans l'ordre intellectuel, se déclarer plus ou moins ouvertement fatalistes, matérialistes et athées. Oui, l'athéisme, empruntant cette fois le manteau d'un panthéisme de qualité assez médiocre et que Spinoza eût certainement répudié, l'athéisme reparaît de nos jours en France, et il s'appuie, comme d'ordinaire, sur un matérialisme qui se dit scientifique. C'est au nom de la science que l'on nie ou que l'on met en doute l'existence de Dieu, et ces mêmes écrivains qui hésitent à admettre le premier principe de toute vérité, de toute certitude et de toute démonstration, déployant ailleurs une assurance dont on a droit d'être surpris, proposent à leurs nombreux lecteurs, comme certaines et démontrées, les conjectures les plus hasardées de l'érudition et de la critique. Ils sont bien sûrs, par exemple, que, dans tel verset de l'Ancien Testament, qui jusqu'ici offrait à tout le monde un sens simple et facile à saisir, il y a lieu de distinguer deux ou trois pensées, que dis-je, deux ou trois auteurs différents, la première ligne étant du dixième siècle, et la seconde du sixième ou du cinquième avant notre ère, et une foule d'autres choses non moins merveilleuses, que nos savants docteurs débitent sans sourciller et sans paraître soupçonner un instant que personne ose en appeler de leurs arrêts. Mais si vous les interrogez sur l'âme et sur Dieu, si vous leur parlez

de l'âme intelligente et immatérielle dont ils dissèquent le travail sans daigner en comprendre l'ensemble et la réelle unité, ou si vous invoquez devant eux Celui qui a fait l'homme lui-même, soudain, sur ces vérités premières, indubitables, essentielles, ils se prennent de beaux scrupules et vous insinuent qu'après tout, à la réflexion, aux yeux d'une science exacte et rigoureuse, ce sont là peut-être des hypothèses ou même des illusions trompeuses, quelque honorables qu'elles soient pour ceux qui les professent. Leurs doutes, d'ailleurs, n'ont pas plus de fondement que leurs assertions les plus tranchantes, et il y a lieu de s'étonner de ce dédain superbe et si mal justifié pour tout ce que l'humanité croit et adore, pour ce qui a été confessé de tout temps par les plus grands esprits comme par les plus humbles. Cependant, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, l'athéisme ou le scepticisme religieux dont ces écrivains font profession, repose sur une doctrine qu'il est assez facile de reconnaître et de définir : c'est cette idolâtrie des causes secondes où se complaît trop souvent la science, quand elle a fait divorce avec la philosophie ; c'est cet attachement exclusif à ce qui se voit et à ce qui se touche, cet abaissement et cette corruption de la pensée, qui, d'un mot, s'appelle le matérialisme. Quiconque a un peu étudié l'histoire sait que telle a toujours été la source de l'athéisme et du scepticisme [1]. C'est donc là qu'il faut remonter, toutes les fois qu'on veut les soumettre à une discussion approfondie. Mais tel n'est pas le but de cet entretien. Je voudrais lui

1. V. Cousin, *Cours*, 2e série (édition de 1847, in-12), t. II, p. 89 et suiv., p. 206, etc.

donner, s'il était possible, un caractère plus pratique, en examinant avec vous le rôle de l'idée de Dieu dans la vie humaine, en même temps que l'erreur de ceux qui croient pouvoir s'en passer, alors même qu'ils dogmatisent le plus hardiment sur nos droits et sur nos devoirs.

Mais, Messieurs, ne vous apercevez-vous pas de l'apparente contradiction qui règne dans ce discours? L'existence de Dieu, ai-je dit, est une vérité première, un axiome universellement reçu parmi les hommes ; c'est, comme le disait Descartes, « la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; » et pourtant je parle d'athées et d'athéisme ! Que signifie ce langage ? Y a-t-il, peut-il y avoir des athées, et dans quel sens ? C'est ce qu'il nous faut examiner avant d'aller plus loin.

Une première remarque à faire sur ce sujet, c'est qu'il n'y a pas de peuple athée, et qu'il n'y en a jamais eu. Partout où s'étend l'histoire, là même où elle ne repose que sur de faibles vestiges d'une civilisation effacée, la croyance en Dieu se rencontre, réalisée dans un culte, exprimée par quelque mot, présidant aux plus antiques et aux plus vénérables traditions. Elle est donc universelle et surtout très-populaire, bien loin d'être, comme on l'a soutenu dans le dernier siècle, une invention des philosophes et des théologiens. Quant à ces peuplades mal connues à qui des voyageurs ignorants et téméraires ont prêté l'athéisme, il s'est trouvé, après de nouvelles et plus amples informations, que c'était une assertion gratuite et sans valeur.

Si donc il y a des athées, ce sont des individus isolés, qui ont abusé de la réflexion, des systèmes et du langage.

Encore faut-il se garder de prodiguer ce nom à tous ceux que l'ignorance ou la malveillance en a gratifiés. A ce compte, vous le savez, Anaxagore, Socrate, Descartes, Wolf et bien d'autres seraient des athées : accusation ridicule et injusticiable à tous égards, quoiqu'on en puisse trouver l'explication dans l'usage, s'il est vrai, comme l'histoire semble l'attester, que les hommes aient toujours été portés à taxer d'athéisme quiconque ne croit pas précisément comme eux. Il y a en effet plusieurs manières de croire en Dieu, ou plutôt il y a des degrés dans la connaissance que nous en avons tous, et l'homme qui est au plus bas degré selon nous, si surtout, par l'effet d'une corruption secrète, ou dominé par quelque séduction intellectuelle, il se laisse égarer jusqu'à dire qu'il n'y a point de Dieu, c'est celui-là que nous appelons athée. Tel est le sens réel de ce mot, sens nécessairement relatif et variable ; car d'une manière absolue l'athéisme n'existe pas, et il ne peut exister, puisque aucun des aspects essentiels sous lesquels nous apparaît l'Être suprême ne saurait être l'objet d'une négation directe et sans réserve.

En effet, il est aisé de s'assurer que tous les attributs de la Divinité qui nous sont connus se ramènent à une double manière de la concevoir, soit comme être nécessaire, et par conséquent éternel, absolu, indépendant, immuable, infini, soit comme cause des êtres contingents, et par conséquent comme ayant la plénitude des perfections dont ces êtres participent, par exemple, de la puissance, de l'intelligence et de la liberté. A cette double conception s'oppose, si l'on veut, un double athéisme, l'un métaphysique pour ainsi dire, et l'autre moral, l'un

qui nie ou paraît nier l'infinitude divine, et l'autre qui rejette les qualités réelles dont l'instinct de l'humanité peuple cette infinitude, qui autrement ne serait qu'un désert, un cadre vide, la condition abstraite d'une existence imaginaire et impossible, en un mot, un pur néant. Telles sont donc les deux formes de l'athéisme; mais sous aucune de ces deux formes il n'est absolu. Le plus insensé athée a-t-il jamais songé à nier qu'il y eût des êtres contingents, c'est-à-dire sans raison d'être par eux-mêmes? Comment donc se refuserait-il à admettre quelque chose qui existe nécessairement? Ce serait dire que ce qui a besoin d'une cause n'en a cependant aucune, et je ne sache pas que l'on ait jamais poussé jusque-là la déraison, le sophisme ou la mystification. D'un autre côté, on a beau mutiler la notion du premier principe, on a beau en faire la nature, la matière ou, ce qui ne vaut guère mieux, l'être en soi, on a beau lui ôter la pensée, l'amour, la volonté, l'action; encore faut-il qu'on lui accorde une certaine puissance, sinon de produire, au moins de devenir toutes choses. Cette puissance, il est vrai, est dépouillée de tout ce qui la rend digne de notre adoration et de notre culte, en sorte que, dans la pratique, croire ainsi en Dieu revient à le nier. Aussi bien y aurait-il une sorte d'affectation et de mauvaise grâce à refuser à certaines personnes une qualification dont elles se font gloire.

Ainsi s'explique et se justifie, dans des limites assez faciles à reconnaître, l'emploi qui se fait journellement du mot *athée*, pour désigner ceux qui retirent sciemment à l'auteur de toutes choses les attributs sans lesquels il ne

saurait être la cause suffisante du monde et de l'homme, le principe de toute intelligence, de toute volonté, de tout amour, de toute religion et de toute morale.

Il est des écrivains de nos jours qui ne craignent pas d'afficher les conséquences extrêmes de leurs doctrines, et qui soutiennent que, lorsqu'on aime la vérité et qu'on la cherche pour elle-même, on doit avant tout mettre de côté, « laisser à la porte » (c'est leur expression) la partie de nous-mêmes qui croit à l'âme, à Dieu et au devoir. A merveille : voilà du moins qui est conséquent ; mais cela est un peu cru, et sous cette forme, j'ose le dire, l'athéisme n'est guère à craindre : car il est lui-même.

D'autres personnes, fort habiles assurément, trouvent plus commode de cumuler l'athéisme avec la religion et avec la morale. Il importe de leur ôter ce masque ; il pourrait séduire, il a déjà séduit, je le sais, des esprits inattentifs, sans expérience des finesses du style, ou mal préparés pour les luttes de la pensée.

Quelque invraisemblable que céla puisse paraître, il y a un certain nombre de philosophes qui se disent athées ou qui font entendre qu'ils le sont, et qui en même temps ont la prétention d'être religieux. Voilà qui est étrange, en vérité ; mais c'est un fait impossible à nier, puisqu'il se passe dans notre pays et sous nos yeux. Qui de vous ne connaît, au moins de réputation, cette école d'origine assez récente qui, au nom d'une science prétendue positive, rejette toute religion, toute notion saine de la Divinité, et qui pourtant expose ses idées dans une Revue religieuse? Réfuterai-je cette prétention ? N'est-elle pas assez bizarre pour me dispenser de tout examen? Qu'il me suffise

d'avoir signalé la contradiction choquante sur laquelle elle repose.

Mais on tient souvent un autre langage, plus franc et, en apparence, plus raisonnable. On laisse là toute idée religieuse ; on se retranche dans la morale, que l'on déclare indépendante de la religion, et l'on essaie de construire sans Dieu une théorie du devoir et une science de la vie humaine. C'est sur cette utopie de l'athée vertueux que j'appelle surtout votre attention. Quoique cette chimère date de loin déjà, témoin les *Pensées diverses* de Bayle *sur la comète*, il faut qu'elle ait conservé je ne sais quel prestige, puisqu'aujourd'hui encore il ne manque pas de gens pour l'exploiter ou pour s'en repaître.

Dieu est le bien absolu et la source de tout bien relatif. Dieu veut le bien, et il a fait à l'homme une loi de le vouloir aussi. Dieu a droit à nos hommages, à notre obéissance et à notre amour. Enfin Dieu est tout-puissant pour assurer l'accomplissement de la loi qu'il a prescrite. A tous ces titres et à tous ces points de vue, l'idée de Dieu est le principe par excellence de la vraie morale.

La question qui fait pour nous tout l'intérêt de cette science, parce qu'elle domine toute la vie humaine, est évidemment celle du bien et du mal, du bien que nous devons poursuivre de toutes nos forces, du mal que nous devons éviter à tout prix. Qu'est-ce donc que ce bien où notre âme aspire et où doivent tendre tous ses efforts ? Existe-t-il quelque part, ou n'est-ce qu'un idéal abstrait, une simple possibilité ? S'il existe, si c'est, comme nous le croyons, une réalité actuelle et vivante, où le mettre, sinon là où la perfection réside uniquement ? Le bien et

la perfection n'étant réalisés pleinement dans aucun des êtres contingents qui nous entourent, il résulte qu'on les place en Celui qui seul est bon. Ou Dieu n'est pas, ou il est l'être parfait, c'est-à-dire le bien. Essayez de vous passer de cette conviction et de parler du bien sans parler de Dieu : vous ne pourrez que balbutier, ou, si vous êtes conséquent, vous avouerez que le bien n'existe pas actuellement, et vous serez réduit à dire qu'il est, non ce qui est, mais ce qui doit être.

Ce qui doit être ! C'est-à-dire sans doute ce que nous devrions faire, en un mot, le devoir. Mais qu'est-ce que le devoir, sinon l'obligation de faire le bien, et comment avoir une idée nette d'une telle obligation sans la connaissance préalable du bien lui-même ? Supposons pour un moment qu'il nous soit permis de confondre le bien avec le devoir, et que celui-ci soit contenu tout entier, comme on le dit souvent, dans cette définition célèbre de la loi morale : Agir conformément à notre nature. Dans cette hypothèse, faire le bien, c'est accomplir notre destinée, c'est aspirer à un certain idéal, qui n'est réalisé nulle part, mais qui tombe sous les prises de la définition. Par là, j'en conviens, on saura d'une manière telle quelle ce que signifie cette proposition : Il faut faire le bien. Mais, qu'on le remarque, la philosophie ne prétend pas avoir créé cet axiome ; elle ne veut qu'en déterminer le sens. Avant qu'elle essayât de l'interpréter, la loi du devoir existait pour nous ; elle parlait déjà dans nos consciences. Quand donc un philosophe entreprend de traduire et de commenter, puis d'expliquer et de justifier ces ordres souverains que chacun de nous a si souvent entendus dans

le secret de son cœur, chacun de nous a droit d'examiner la théorie qu'on lui propose, et de la comparer avec les faits dont elle doit rendre compte. Or considérons un peu, je vous prie, la nature et les caractères de la loi morale. Nous n'avons besoin pour cela que de rentrer un instant en nous-mêmes et de nous rappeler ce qui se passe en nous, lorsqu'étant en présence d'un devoir clair, précis, catégorique, nous prenons la peine, avant d'agir, de penser à ce que nous allons faire. N'est-il pas vrai qu'alors la règle de conduite qui s'impose à notre raison et à notre conscience est conçue par nous comme une règle absolue, immuable, éternelle et universelle, sans restriction ni exception ? Tous nos intérêts, tous nos défauts, tous nos penchants, fussent-ils ligués contre elle, ne sauraient étouffer cette voix puissante et incorruptible, que nous reconnaissons malgré nous pour la voix de la vérité même. Quelle autorité, mais aussi quelle auguste et adorable sainteté, et, si nous avons le triste courage de désobéir, quelle est cette mystérieuse épouvante qui se mêle à nos remords ! Pour moi, quand je contemple en moi-même avec désintéressement ces caractères irrécusables de la loi qui est inscrite dans ma raison et qui se manifeste à ma conscience, je ne puis pas ne pas m'écrier avec Kant : « Devoir, idée grande et sublime, qui n'as rien d'agréable ni de flatteur, mais qui commandes la soumission et qui forces toujours au respect, sinon à l'obéissance, quelle origine est digne de toi [1] ? » — A quelle origine, en effet, puis-je rapporter

1. *Critique de la raison pratique*, p. 269 de la trad. de M. Barni.

la vérité intime et universelle qui s'exprime en ce commandement : *Tu dois faire le bien*? Non-seulement je ne puis sans folie n'y voir qu'une pure fantaisie, ou un conseil sordide de l'intérêt, ou le mouvement aveugle de mes affections individuelles et variables ; mais je ne puis la dériver de moi-même en aucune façon, non pas même de ma raison. Ma raison subit cette vérité, elle ne la fait pas ; ce n'est pas elle qui m'instruit et me parle ; c'est quelque chose de plus grand et de meilleur que moi, quelque chose qui me dépasse en tous sens et qui est fort au-dessus de mon bien particulier et de l'idéal abstrait de l'homme. Serait-ce donc l'ordre universel, comme on l'a dit ingénieusement? L'ordre universel est assurément une belle et grande pensée, mais c'est encore ce qui doit être, non ce qui est ; c'est toujours le possible, toujours l'abstraction, rien de réel, rien de vivant, rien qui suffise à la fois à mon cœur, à ma conscience, à ma raison. Rendez-moi Dieu : j'ai un législateur, et la loi qu'il me dicte n'étant plus une formule, mais une vérité, je ne m'attache plus à réaliser une conception plus au moins artificielle ; il s'agit pour moi de consacrer ma vie au service de Celui qui me l'a donnée. Alors seulement j'ai devant moi le bien, je comprends mon devoir.

Mais laissons là, si vous le voulez, la partie spéculative de la morale, et considérant d'une manière plus pratique notre tâche de chaque jour, montrons ce qu'elle devient sans l'idée de Dieu.

On devra d'abord reconnaître que, si cette idée est absente de la morale, il faut nécessairement retrancher de la liste de nos devoirs tous ceux qui ont Dieu pour

objet, c'est-à-dire le culte, la prière, toute foi, toute espérance religieuse, tous les actes et tous les sentiments qui font la piété, et surtout la charité, cette vertu surérogatoire de la morale sociale, qui dans la morale religieuse devient un devoir strict, parce que les sacrifices en quoi elle consiste nous sont commandés impérieusement par la reconnaissance et par l'amour, en même temps que par l'insuffisance manifeste de nos mérites devant le Saint des saints.

La suppression de ces devoirs mutile honteusement la morale pratique ; mais ce n'est pas le seul désastre qu'elle entraîne dans la vie morale de l'homme. On s'imagine en effet que nos obligations, étant réduites à un plus petit nombre, vont devenir plus faciles, puisqu'on aura mis de côté celles qui rebutent davantage l'homme animal. Il n'en est rien : en réalité, le devoir ainsi restreint deviendra plus difficile. Pour s'en convaincre, il suffit d'un rapide examen de conscience ; il n'y a qu'à se demander dans quelles circonstances on est le plus capable de faire son devoir. Est-ce quand on raisonne froidement sur ce qu'on doit et sur ce qu'on ne doit pas aux autres hommes ? Est-ce quand on calcule au plus juste ce que la stricte justice exige, en ayant soin d'y opposer aussitôt ce que le droit permet, ce que l'intérêt conseille, ce que la loi tolère ? Est-ce alors, je le demande, qu'on agit le mieux pour soi-même et pour ses semblables, avec énergie, avec ardeur et sans marchander avec le devoir, ou n'est-ce pas plutôt dans ces moments trop rares d'enthousiasme où l'âme, transportée par la beauté et la sublimité du but qui lui est proposé, puise

dans cette contemplation le courage et la force ? Cherchez maintenant la source de ce noble enthousiasme qui nous élève au-dessus de nous-mêmes ; cherchez, et dites si l'on peut placer cette source de fortes résolutions ailleurs que dans la pensée et l'amour de la divine sagesse et de la bonté suprême ! Là est le plus beau des motifs et le plus puissant de tous, parce qu'il nous fait dominer notre tâche et nous met en état de la remplir, en nous communiquant, par un bienfait céleste, cette force d'âme qu'entretient seule la pureté du cœur, cet amour ardent des hommes dont le principe vivifiant est l'amour de Dieu, enfin cette dignité véritable dont une sainte horreur du mal est le plus sûr préservatif[1]. Tout devoir accompli, toute vertu, toute vraie moralité dérive de là. Dieu est-il toujours présent à notre âme : aucun devoir ne nous paraît plus indifférent, ni méprisable, ni même secondaire ; tous sont également la volonté du bienfaiteur suprême qui nous permet de l'appeler notre Père, et qui nous enseigne lui-même le moyen de lui prouver notre amour et de conquérir la vertu, c'est-à-dire la santé ou le salut de nos âmes.

On voit assez, je pense, ce que peut l'idée de Dieu pour notre perfectionnement intime, et ce que deviennent les préceptes de la morale, à la lumière et sous l'influence de cette idée, rendue vivante en nous. Ces préceptes, dès qu'on y joint la notion de Dieu, acquièrent aussitôt la puissance de la réalité. Ce ne sont plus des abstractions, plus ou moins satisfaisantes pour l'esprit qui raisonne et

1. . . . . *hic murus aheneus esto*
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa !

spécule, mais sans vertu pour la pratique et sans action sur la vie ; ce sont des commandements d'en haut, et comme une parole de Dieu même.

Ce n'est pas tout : les espérances que l'homme a toujours placées dans une vie meilleure vont être également transformées ; la croyance en un Dieu juste et bon en fera de véritables promesses, et grâce à elle, nous nous reposerons avec confiance dans cette conception de l'avenir qui, sans elle, ne serait qu'une aspiration vague et incertaine. Êtres mortels, qui regardez toujours au delà de la vie présente, comment et de quel droit pensez-vous traverser impunément la lutte suprême qui nous attend tous? Qui vous donne l'espoir de vaincre la mort elle-même, ce « roi des épouvantements ? » Comment vous y prendrez-vous pour justifier, aux yeux de votre propre raison, ce qui n'est peut-être qu'un vœu de votre faiblesse elle-même ? Les exigences de la méthode et de la science veulent sans doute qu'avant de faire intervenir la toute-puissance divine, vous considériez la nature de votre âme, afin de savoir si elle est faite pour survivre à la destruction des organes auxquels elle est si étroitement unie. Mais supposons que par cette méthode vous ayez établi que l'âme n'est pas réductible à la matière, ni sujette à cette dissolution des parties qui est la mort du corps. Cela fait, aurez-vous démontré votre immortalité ? Non, mais la possibilité d'une autre vie, en regard de cette autre possibilité qui menace tout être contingent, ayant commencé et pouvant cesser d'être. Où trouver la preuve que cette autre vie, dont nous sommes certainement capables, nous sera donnée en effet ? « Notre destinée,

direz-vous, n'est pas accomplie. Nous étions faits pour la science, pour la vertu, pour le bonheur, et nous n'avons pu satisfaire ici-bas aucun de ces penchants que la nature a mis en nous et qui résument toute la vie humaine ; il est donc impossible que tout soit fini pour nous. Il est impossible que nous ayons fait quelque bien, sans que la cause qui nous a donné l'être en soit satisfaite et nous le prouve ; il est impossible que nous ayons été cruellement éprouvés pour rien ; il est impossible que nous ayons lutté, que nous ayons souffert sans résultat. Une autre vie est le complément nécessaire de celle-ci : le contraire serait une injustice, une iniquité. » Qu'est-ce à dire ? A qui s'adressent, je vous prie, ces demandes, ces murmures, ces réclamations ? Oubliez-vous donc que vous dépendez de la nature, c'est-à-dire d'une cause sourde et aveugle ? Insensés, courbez la tête ; cessez une plainte inutile ; subissez en silence l'inexorable nécessité.

Un avenir n'est assuré à l'homme qu'avec une sanction morale, et cette sanction ne l'est elle-même que si l'auteur de l'homme est un Être parfait qui, dans ses perfections infinies, enveloppe la justice, la sainteté et l'amour : justice souveraine devant qui pâlissent les législations humaines, sainteté suprême dont la conscience la plus pure n'est qu'un écho affaibli, amour ineffable dont la bonté même d'un père ne suffit pas à donner une idée. Si un tel être existe, si nous ne sommes pas les enfants du hasard, mais d'un Dieu ami du bien, auteur de la loi du devoir et tout-puissant pour la réaliser, alors il nous est permis d'espérer. Ne venant pas du hasard, nous n'allons pas non plus au hasard. Parce que Dieu est, nous serons.

Voilà la vérité, la vérité salutaire. C'est parce que nous croyons en Dieu que nous avons le droit de compter sur une sanction de la loi morale, et par conséquent sur l'immortalité de nos âmes. Hors de là, il n'y a ni sanction ni avenir pour les agents moraux, pas plus qu'il n'y a de moralité complète ou de loi intelligible, pas plus qu'il n'y a de bien, de bien réel et vivant.

Un poëte célèbre a tracé une description merveilleusement poignante de la nature sensible, en supposant qu'elle fût privée tout d'un coup du soleil qui l'éclaire, qui l'échauffe et qui l'anime [1]. Quel poëte entreprendra de nous dire ce que serait le monde de la conscience et du devoir, si on lui ôtait ce qui lui donne la vie, la durée, l'être et la raison d'être, en un mot, ce que serait le monde moral sans Dieu ?

Je ne suis pas poëte, mais seulement philosophe ; tout au plus peut-on attendre de moi que je résume, en peu de mots et dans le langage le plus simple, les conséquences d'une hypothèse qu'on ne peut envisager sans une sorte de terreur et de dégoût.

Dieu de moins dans la vie humaine, je demande où sera le bien et ce qu'il deviendra. Je demande aussi comment se formera dans nos cœurs cette haine vigoureuse et irréconciliable du mal qui est la condition de toute vertu et le complément nécessaire de l'amour du bien. Sans Dieu, le devoir n'est plus qu'une belle, mais froide abstraction, à laquelle l'homme s'intéresse difficilement. L'âme à qui l'on enlève Dieu perd, avec la vraie con-

1. Byron, *Darkness* (Miscellaneous poems), I had a dream, etc.

naissance du bien et de la loi morale, l'exacte appréciation de tous ses devoirs et la notion même des plus impérieux, des plus grands, des plus saints. Enfin la vie n'a plus d'issue ; le long avenir nous est interdit, il est fermé à nos espérances. Et qu'arrive-t-il alors ? Messieurs, nous sommes deux races d'hommes ici-bas, ou plutôt, chacun de nous porte en soi deux hommes : l'un enclin au plaisir, faible dans l'épreuve, aisément rebuté par les obstacles, toujours accessible à la tentation du moment, l'autre attaché au bien, énergique et fermement décidé à faire ce qu'il doit, advienne que pourra. Que vont devenir ces deux hommes livrés à eux-mêmes, dans les conditions qui nous sont faites, et quel sera le dénoûment de leur existence ? Il n'est que trop aisé de le prévoir.

Privée de Dieu, l'âme faible n'aura plus ni soutien, ni frein, ni secours, ni moyen de relèvement. Hélas, épicuriens anciens et modernes, et comment avez-vous le cœur de me parler de ma destinée, comment osez-vous penser à la vôtre ? Je comprends que vous vous rejetiez sur la triste consolation du suicide, après une vie misérable et qui a fini par vous dégoûter vous-mêmes !

D'un autre côté, voici un homme qui s'imagine être toujours assez fort pour se maintenir dans la voie du bien. A la bonne heure ; plus la tâche est difficile, plus il est beau de s'y dévouer ; mais qui ne voit que ce sera la vertu sans ses conséquences, la vertu sans espoir ? Je ne dis pas, remarquez-le bien, sans l'espoir du bonheur ; notre devoir, je l'accorde, est d'aimer la vertu pour elle-même, et non pour un salaire, quoiqu'il fût mieux sans doute que le bonheur fût la suite et le couronnement du

devoir accompli. Mais à quoi bon ce sacrifice de la partie sensible de mon être ? Le reste ne sera pas beaucoup mieux traité : la vie est trop difficile et trop courte pour qu'on y puisse atteindre à la vertu, dans sa perfection. Les faits parlent trop haut pour permettre le moindre doute à cet égard. Nul homme n'a réalisé, nul ne réalisera jamais ici-bas la perfection morale que poursuit l'humanité, et si nous avons mis là notre espoir, un cruel et infaillible désenchantement nous est réservé : un jour viendra où, prenant pour notre compte le mot de Brutus, nous désespérerons même du bien, même de la vertu. Les stoïciens, je le reconnais volontiers, étaient de grands et nobles cœurs, des prodiges de courage, d'énergie, d'abnégation sublime, quoique assez stérile. Pour ma part, je les admire et je les aime, car ils furent l'honneur de l'humanité dans les temps anciens ; mais je les plains encore davantage : oui, je les plains d'avoir été réduits à leur faiblesse. S'étant condamnés à ce rôle impossible de se suffire à soi-même, ils ne pouvaient qu'aboutir à un vertueux désespoir, et par d'autres motifs que leurs indignes adversaires, ils ont dû aussi recourir à l'αὐτοχειρία, au suicide, c'est-à-dire, dans leur système, à la perte de leur âme en même temps que leur corps.

Voilà donc où tend fatalement la vie humaine, sans une croyance effective en Dieu. Qu'elle soit consacrée au plaisir ou au devoir, elle poursuit un but chimérique. Vertueuse ou non, elle rencontre inévitablement le désespoir et se réfugie dans ce qu'un poëte appelle avec raison « l'asile horrible du néant. »

Ai-je besoin d'opposer à ce triste tableau la vie telle

que le christianisme et la vraie philosophie nous la font comprendre, pleine de travaux et d'épreuves, mais pleine aussi d'espérance et de consolation ? Quels que soient nos maux, le remède nous est connu. Élevons vers Dieu nos esprits et nos cœurs : Dieu, voilà notre consolateur et notre ferme espérance. Avec lui, tout est bien pour nous. Sans lui, point d'avenir, point de bonheur, point de vertu. La morale ne saurait donc être athée !

Jeunes gens qui vous destinez à devenir, dans ce siècle froid et incrédule, les ministres du Dieu vivant et les messagers de sa bonne nouvelle, ne méprisez pas, je vous en conjure, ces simples leçons de la philosophie et du sens commun. Ce serait mal vous préparer à l'étude des saintes Écritures et des mystères qu'elles renferment, que de négliger la lumière que Dieu a mise en vous pour vous guider jusqu'à la porte du sanctuaire. Pour être élémentaires, ces premières vérités n'en forment pas moins un enseignement divin. Ce n'est pas seulement la Parole de Dieu, c'est aussi la raison qui nous parle en son nom ; et elle nous enseigne de sa part que, sans lui, le bonheur et la vertu même nous sont inaccessibles, mais qu'avec lui toutes choses sont possibles ; que sans lui la vie humaine est une énigme insoluble et douloureuse, tandis qu'avec lui, avec le secours de sa grâce, elle a un but, un sens, une dignité, une valeur inestimables, puisque avec lui, avec le secours de sa grâce, nous sommes appelés, si nous le voulons nous-mêmes, à vivre éternellement dans sa gloire, dans sa sainteté, dans son amour.

CHAPITRE IV

SOCRATE OU L'IDÉE DE DIEU DANS LA VIE HUMAINE [1]

S'il était besoin d'expliquer comment j'ai été amené à proposer aux jeunes membres de cette *Union chrétienne*, ou comment ils ont pu accepter eux-mêmes pour sujet d'une de leurs conférences une étude sur la vie et la doctrine de Socrate, il serait aisé, je crois, de satisfaire les esprits les plus exigeants : car il suffirait de leur faire remarquer que Socrate fut tout à la fois un grand ami de la jeunesse, une des gloires les plus pures de l'humanité et l'un des précurseurs du christianisme dans le monde païen. A tous ces titres il était digne d'être pris pour sujet d'étude ; mais il nous a paru surtout intéressant d'examiner en lui, d'une part, le fondateur du spiritualisme philosophique qui préluda chez les Grecs au spiritualisme chrétien ; d'autre part, l'homme de bien dont les vertus ont excité l'admiration universelle et ont même été exaltées au détriment du christianisme par certains incrédules, tandis que d'autres, allant davantage au fond des choses, ne lui pardonnent pas d'avoir cru,

1. Conférence faite à Paris, devant l'*Union chrétienne des jeunes gens* (rue Montmartre, 160), le dimanche 28 février 1869.

comme philosophe, au surnaturel et au divin. L'un de ces adversaires de la religion tout ensemble et de la philosophie spiritualiste ne craint pas de dire dans un travail récent : « On conduit moins bien la vie humaine, quand on se préoccupe trop du divin : c'est ce qui fait le côté faible de la philosophie appelée spiritualiste, et aussi du christianisme[1]. » Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de cette singulière assertion.

Si Socrate est la plus haute personnification de l'humanité en dehors du christianisme, c'est précisément parce que sa vie et sa doctrine ne font qu'un et que, chez lui, l'homme est inséparable du philosophe. Ce serait donc s'exposer à mal juger sa philosophie que de ne pas la voir à l'œuvre et en action, et on ne lui ferait pas moins de tort en étudiant sa vie sans la rattacher à la doctrine qui l'inspira. Aussi bien est-ce une erreur en général de séparer ainsi la morale du dogme et nos actions de leurs mobiles. Cette erreur est fréquente de nos jours, et nous en voyons les mauvaises conséquences dans l'Église chrétienne elle-même, où d'imprudents novateurs ont prétendu faire aimer le Christ pour ses œuvres, en les détachant de la vérité qui en était l'âme et la raison d'être, si bien qu'en suivant cette pente dangereuse ils en sont venus, de négation en négation, à rejeter d'abord les dogmes, puis les faits miraculeux dont ils sont la traduction et, après avoir négligé et méconnu la doctrine du Rédempteur, ils ont défiguré ses actes et sa personne même, niant sa sainteté parfaite, parce

1. E. Havet, *Revue moderne* du 1er juin 1867.

qu'ils avaient nié la divinité de son origine, de son essence et de sa mission, et réduisant enfin la croyance religieuse la plus précise qui fut jamais à je ne sais quel sentimentalisme vague et obscur, derrière lequel s'abritent, sous le nom ingénieusement inventé de christianisme libéral, toutes les croyances, toutes les erreurs, toutes les illusions et toutes les contradictions imaginables, des croyants sincères et des incrédules déclarés, des orthodoxes et des rationalistes, des chrétiens et des athées!

Quoique sans doute une semblable méthode offre de moindres inconvénients en philosophie, nous ne saurions nous la permettre à l'égard de Socrate, et, pour l'apprécier équitablement, nous devons nous efforcer de commenter toujours sa doctrine par sa conduite et de chercher dans cette belle vie la pratique d'une grande et belle doctrine.

I

Socrate naquit à Athènes, vers le milieu du mois de mai 469 ou 470 avant notre ère. Son père Sophronisque était sculpteur; sa mère Phénarète était sage-femme. Il travailla d'abord dans l'atelier de son père, pour qui il polissait la pierre. Peut-être fut-il artiste lui-même, quoiqu'on ait lieu de tenir pour suspecte la tradition d'après laquelle il aurait exécuté en marbre un groupe des trois Grâces remarquable par la chasteté et qu'on montrait à Athènes au second siècle de l'ère chrétienne.

Ce qui n'est pas douteux, c'est que le fils de Sophronisque montra de bonne heure une ardeur extraordinaire pour la science en tout genre et qu'un jeune et riche citoyen d'Athènes nommé Criton, et qui fut l'ami et le compagnon de toute sa vie, le mit en état d'étudier avec lui, de lire tous les livres et de suivre les leçons de tous les maîtres.

Socrate était au plus haut degré l'homme de son pays et de son temps, Athénien dans l'âme, « attique raffiné, » suivant l'expression d'un de ses adversaires, vivant par l'esprit avant tout. Il exerça en tous sens son insatiable curiosité, mais d'abord à l'école de ceux qu'il devait combattre plus tard et qui étaient alors les représentants accrédités de l'art oratoire, de la science et de la philosophie. Je veux parler de ces fameux rhéteurs qui, appliquant leur talent de parole à l'enseignement lucratif des sciences et des systèmes philosophiques, se donnaient à eux-mêmes et recevaient de l'admiration universelle le nom de sages ou de sophistes. Ces maîtres habiles étaient d'ailleurs plus occupés d'accroître leur gloire et leur fortune que leur savoir et leur sagesse. C'étaient de beaux esprits, qui ne se gênaient pas pour se moquer des choses les plus respectables et de la philosophie même qu'ils exposaient dans de brillantes improvisations. Gorgias, le plus célèbre de tous, était ouvertement sceptique; Protagoras enseignait une sorte de positivisme, disant qu'il n'y a de vrai que les faits ou les impressions du moment; Diagoras professait l'athéisme; Calliclès et d'autres niaient le devoir et le droit naturel. Un jour, un de ces sophistes, assez honnête homme d'ailleurs, nommé Prodicus, développa avec une

rare éloquence devant Socrate l'allégorie célèbre d'Hercule placé, au début de sa carrière, entre la Mollesse et la Vertu, et se décidant virilement à suivre la dernière. Cette belle leçon ne fut point perdue, et longtemps après l'ancien auditeur de Prodicus, devenu le chef d'une nombreuse école, retraçait à ses disciples la profonde et salutaire impression qu'il en avait gardée.

Xénophon, qui rapporte ce trait, nous montre aussi Socrate occupé à lire avec Criton et quelques autres amis tous les ouvrages des savants et des philosophes, se mettant au courant de toutes les découvertes, s'informant curieusement de tous les systèmes, de toutes les doctrines des anciens et des modernes.

« Enfin, dit Socrate lui-même dans un passage historique du *Phédon*, ayant entendu quelqu'un lire dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est la règle et le principe de toutes choses, j'en fus ravi d'abord ; il me parut assez beau que l'intelligence fût le principe de tout.. S'il en est ainsi, disais-je en moi-même, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé pour le mieux. » Il lut en conséquence avec avidité l'ouvrage d'Anaxagore, espérant, comme il le dit, y rencontrer l'explication de toutes choses au moyen d'une cause essentiellement sage et amie du bien, toute-puissante et partout présente. Sa déception fut grande en découvrant que le physicien, dont le génie avait entrevu l'action de l'intelligence suprême à la première origine de toutes choses, fléchissant ensuite dans le détail, rendait compte de la nature des choses, sans s'élever au-dessus des causes immédiates et purement mécaniques. Cependant, Socrate avait rencontré là la vérité

fondamentale qui fut comme le germe de toute sa philosophie. Il cultiva ce germe dans son esprit et dans son cœur, et féconda la conception d'Anaxagore par les inspirations du sens moral. C'est ainsi qu'il parvint à établir le point solide et inébranlable sur lequel il devait s'appuyer toute sa vie : Dieu, un Dieu intelligent et sage autant que puissant.

Socrate était homme d'action en même temps qu'homme d'étude, et profondément attaché à ces devoirs du citoyen qui chez les anciens résumaient tous les autres. Il aimait avec passion sa ville natale, qu'il ne quitta jamais pour son plaisir ni pour voyager, et il avait voué un véritable culte aux lois de son pays. Lois civiles, lois religieuses, lois politiques, il les observa toutes avec un soin scrupuleux. L'époux patient de l'irascible Xantippe est demeuré justement populaire. Père vigilant, on est touché de lire dans Xénophon ses conseils et ses exhortations à un fils oublieux du respect dû à sa mère. Il avait devant sa maison, suivant l'usage, un autel où il offrait aux dieux des libations et des sacrifices proportionnés à ses faibles ressources. En public et en particulier, il pratiquait la prière et avait foi aux oracles, peut-être même à l'enseignement des mystères. Il servit enfin son pays dans la mesure où la triste démocratie d'alors fit appel à son grand cœur. Soldat ou magistrat par la voie du sort, il montra sur la place publique et sur le siége de la justice le même courage qu'il déploya sur les champs de bataille, à Délium, où il sauva Alcibiade et refusa la couronne du mérite militaire, à Amphipolis où Xénophon lui dut à son tour la vie, et enfin au siége de Potidée. Son courage, intrépide et réfléchi, étonnait les plus braves.

C'est à Potidée qu'eut lieu une scène étrange, que raconte Alcibiade dans le *Banquet* de Platon, et qui me semble avoir été l'un des événements importants de cette vie où la pensée tenait une si grande place. C'était en 430; Socrate avait quarante ans.

« Un matin, dit Alcibiade, Socrate se mit à méditer sur quelque chose, debout et immobile à la place où il était. Ne trouvant pas ce qu'il cherchait, il ne bougea point, et continua de réfléchir dans la même situation. Il était déjà midi : nos gens l'observaient et se disaient avec étonnement les uns aux autres que Socrate était là rêvant depuis le matin. Enfin, vers le soir, des soldats ioniens, après avoir soupé, apportèrent leurs lits de campagne en cet endroit, afin de coucher au frais (on était en été) et d'observer si Socrate passerait la nuit dans la même posture. En effet, il continua à se tenir debout jusqu'au lendemain au lever du soleil. Alors, après avoir fait sa prière au soleil, il se retira [1]. »

Est-ce là, dans cette méditation puissante, ou plutôt dans cette contemplation mystique, qu'il entendit pour la première fois la voix intérieure de la Divinité rendant ses oracles dans une conscience attentive et docile? Toujours est-il qu'à partir de cette époque Socrate se donna ou crut avoir reçu la mission de combattre partout l'erreur et le mensonge, d'éclairer les hommes, de substituer à la fausse science des sophistes une science à la fois plus modeste et plus profonde, d'élever enfin les esprits et les cœurs vers la vérité et la vertu, vers le bien suprême. idéal et divin.

1. Platon, *Œuvres*, trad. Cousin, t. VI, p. 338.

II

Tout le monde sait que ce ne fut pas par des écrits, mais par la parole que Socrate exerça cette espèce de ministère. C'était un admirable causeur et, comme on dirait aujourd'hui, un conférencier original et inimitable. Dans un temps où les conférences sont si fort à la mode qu'elles menacent d'envahir jusqu'à l'intérieur des familles, ne serait-il pas étrange qu'un hommage ne fût pas rendu quelque part à celui qui mania avec une si prodigieuse habileté le dialogue, la causerie, l'art d'enseigner sans en avoir l'air, en un mot, la conférence? Socrate l'appelait dialectique ou entretien philosophique. C'est sous cette forme simple, familière et sans apprêt de la conversation, qu'il exposait ses idées à toute heure et à tout propos, en tout lieu et à tout venant, sur la place publique, dans la rue, dans les boutiques et les ateliers, comme dans les demeures des plus riches citoyens d'Athènes [1].

Sa tâche était double; il la divisait lui-même en deux parties : la lutte ou la controverse, puis l'édification.

Armé de sa science, de son bon sens, de sa fine et puissante ironie, Socrate soutint pendant trente ans une lutte ardente, persévérante, héroïque, contre tout ce qui lui semblait faire obstacle à la vérité et au progrès moral : contre les sophistes d'abord, dont il démasquait en toute

1. Voir plus loin, sur ce même sujet, le chapitre intitulé : *De l'amour platonique.*

occasion l'ignorance avec l'air de la plus parfaite bonhomie ; contre des poëtes ineptes, dont les récits faisaient injure à la Divinité ; contre les prêtres, dont les enseignements superstitieux faussaient le sens moral du peuple ; contre les démagogues et les ambitieux, qui se mêlaient de diriger les affaires publiques sans en avoir la capacité. Il faisait enfin la guerre à l'ignorance, à l'erreur, aux préjugés , à la sottise opiniâtre, à la présomption, chez tous ses interlocuteurs, mais surtout chez ses amis. Purifier leurs âmes et la sienne était sa première ambition. Il poursuivait de préférence, il persécutait de ses questions la jeunesse, en qui il voyait l'avenir et l'espérance de son pays et de l'humanité. Amoureux des belles âmes, il s'attachait à toutes les natures bien douées et s'efforçait, dans des causeries sans cesse renouvelées, de les délivrer des passions qui corrompent le cœur, après avoir troublé le jugement.

C'est dans ces entretiens avec l'élite de la jeunesse athénienne, avec le grave et religieux Xénophon ou avec le brillant et inconséquent Alcibiade, avec l'opiniâtre et austère Antisthène ou avec le spirituel et débauché Aristippe, avec le subtil Euclide de Mégare et avec celui qui, pendant dix ans, apprit l'enthousiasme à son école et devint, grâce à lui, le grand, le sublime, le divin Platon ; c'est avec ces jeunes disciples, les uns vertueux, honnêtes, amis de la science, les autres ambitieux et frivoles, mais tous pleins d'intelligence, que Socrate livrait ses pensées intimes, s'appliquant le plus souvent à les faire sortir de leurs propres cœurs, par une série d'interrogations habilement déduites et, suivant sa propre expres-

sion, par un certain art « d'accoucher les esprits », mais quelquefois aussi les exposant directement lui-même dans un discours suivi et où son éloquence se déployait, paraît-il, avec une incomparable puissance. Platon, dans les lignes suivantes, décrit d'une manière piquante l'effet que produisaient sur lui et ses compagnons les discours de Socrate, sous leur forme la plus habituelle.

« Ses discours, dit-il dans le *Banquet*, ressemblent à merveille aux silènes qui s'ouvrent (boîtes à surprises). Quand on se met à l'écouter, ce qu'il dit paraît d'abord tout à fait burlesque; sa pensée ne se présente à vous qu'enveloppée dans des termes et des expressions grossières, comme dans la peau d'un impertinent satyre. Il ne vous parle que d'ânes bardés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs, et il a l'air de dire toujours la même chose dans les mêmes termes : de sorte qu'il n'est pas d'ignorant et de sot qui ne puisse être tenté d'en rire. Mais que l'on ouvre ses discours, qu'on pénètre dans leur intérieur, d'abord on reconnaîtra qu'eux seuls sont remplis de sens, ensuite on les trouvera tous divins, renfermant en eux les plus nobles images de la vertu, et embrassant à peu près tout ce que doit avoir devant les yeux quiconque veut devenir un homme accompli. »

Quels qu'en fussent d'ailleurs la forme et le ton, ces entretiens n'avaient qu'un but : on s'y proposait le perfectionnement de l'âme par la culture de l'intelligence, et Xénophon, dans ses *Mémoires sur Socrate*, atteste que « ceux qui y étaient admis en sortaient toujours meilleurs et plus instruits. » Quelle instruction y recevaient-ils? Quelle était cette doctrine par laquelle ils disaient eux-

mêmes avoir été rendus meilleurs? C'est ce qu'il nous importe de bien comprendre.

III

Pour ses amis et ses disciples, comme pour tous ceux à qui il avait affaire, Athéniens ou étrangers, Socrate n'avait qu'une doctrine, et cette doctrine, pour parler notre langage contemporain, était fondée sur le libre examen et la conscience. — Eh quoi! direz-vous, Socrate serait-il le fondateur du christianisme libéral? — Pas le moins du monde. Ces mots magiques, qui font tourner tant de têtes aujourd'hui, ou les termes équivalents dont il se servait, n'exprimaient, à son sens, ni une religion, ni même une philosophie, mais seulement une méthode, des moyens de recherche à l'usage de tous les hommes sans exception, et qui n'ont de valeur que par le bon emploi qu'on en fait. Comment les appliquait Socrate?

Son premier désir pour lui-même, son premier conseil aux autres était, en toute recherche, de constater d'abord sa propre ignorance, de savoir douter à propos, examiner, réfléchir, afin de se délivrer de l'erreur et de rendre à la raison, affranchie des passions, sa liberté, sa lucidité, sa pureté.

Puis il voulait qu'on s'habituât et il s'était habitué lui-même, le premier en cela, si l'on en croit Aristote, à conduire ses pensées par ordre, à bien définir, à généraliser avec exactitude, à rattacher toujours les faits variables à des idées, à des principes éternels.

Tel était le libre examen de Socrate. Voici maintenant quel usage il faisait de sa conscience.

La vraie méthode philosophique, suivant lui, consiste essentiellement à s'étudier, à se connaître soi-même. *Connais-toi toi-même*, disait une inscription célèbre du temple de Delphes. « Connais-toi toi-même, » répétait Socrate à ses disciples. Par là seulement, disait-il, on arrive à se rendre compte, d'abord de sa propre nature, avec ses capacités et ses défauts, ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas ; puis encore de la nature humaine en général, corps et âme, âme sensitive et animale, attachée au corps et périssable comme lui, mais aussi âme raisonnable et divine, capable de justice et de religion et destinée à l'immortalité.

L'homme ainsi étudié et compris, l'âme humaine, avec sa nature spirituelle et ses nobles attributs, placée au centre de la science et de la philosophie : voilà, dans son essence, la révolution opérée par Socrate. En voici maintenant les fruits en morale et en religion.

La morale était, vous le savez, l'étude favorite de Socrate et l'objet le plus habituel de ses entretiens. Il aimait à spéculer avec ses amis sur la nature de la vertu qu'il confondait un peu trop avec la science, s'imaginant que l'homme ne fait jamais le mal que par ignorance du bien.

Il distinguait (c'est lui qui a mis en honneur cette division) les quatre vertus qu'on a depuis appelées cardinales : 1° la sagesse, principe de toutes les autres, et qui consiste essentiellement dans la science du bien ; 2° le courage ou la force d'une âme raisonnable aux prises avec la douleur ou en présence du danger ; 3° la tempé-

rance, ou cette autre manière d'être maître de soi, qui consiste à se priver du plaisir quand il le faut, ou à en user dans la mesure prescrite par la sagesse ; 4° la justice, qui était pour Socrate, comme pour les hommes de son temps, la vertu pratique par excellence, et dans laquelle, par une exagération singulière, il faisait rentrer même les devoirs envers la Divinité. Il avait cependant porté la lumière dans la sphère de la justice. Il voyait dans les lois positives une expression écrite ou traditionnelle de la justice, et les déclarait toujours respectables à ce titre ; mais au-dessus de ces lois temporaires, il proclamait la loi non écrite de la justice éternelle, absolue, souveraine.

Il exhortait les jeunes gens à la pratique de toutes ces vertus, en s'efforçant de leur en faire sentir à la fois la beauté et la suprême utilité ; car, disait-il, le bien, le beau et l'honnête sont inséparables de nos intérêts immortels, le vrai bonheur n'étant possible qu'avec la sagesse et la perfection morale. Il leur racontait volontiers l'allégorie d'Hercule faisant son choix entre la mollesse et la vertu, et laissant là les pernicieuses séductions de la première, pour suivre les ordres de la seconde et mériter l'immortalité par une vie de luttes et de travaux : choix héroïque que tout homme est appelé à faire tôt ou tard. Heureux ceux qui le font de bonne heure et qui demeurent fidèles à une résolution généreuse ! L'homme juste n'est pas toujours celui qui réussit le mieux ici-bas ; mais dût-il souffrir, dût-il mourir, dût-il même être attaché à une croix, son sort est préférable à celui du méchant.

A ce noble enseignement Socrate, on le sait, ajoutait la leçon toujours si puissante de l'exemple. Lui-même, le plus sage et le plus juste des hommes de son temps, était un modèle admirable de courage, de tempérance et d'empire sur soi-même.

L'idée religieuse n'était pas absente de cette pure morale, ou plutôt elle en était le principe et la source.

De même que notre corps est animé et gouverné par une âme raisonnable, de même, suivant Socrate, ce vaste univers obéit à une intelligence suprême qui n'y est pas seulement intervenue au premier jour, comme le pensait Anaxagore, pour y apporter l'ordre et la lumière, mais qui veille sur son ouvrage et qui s'intéresse à ses créatures, mais surtout aux hommes.

Socrate payait son tribut sans doute aux erreurs et aux superstitions de son temps et de son pays; il admettait la pluralité des dieux : les astres lui semblaient être des sphères d'une substance incorruptible, habitées et dirigées par des intelligences divines. Il leur rendait aussi un culte, par exemple au soleil. Mais il croyait à un Dieu suprême, « père des dieux et des hommes, » comme dit Homère; et ce Dieu, plus grand que Jupiter, était à ses yeux une véritable Providence. Ce grand Dieu, disait-il, poursuit partout une fin excellente; il aime et veut le bien; il nous le prescrit et l'accorde à nos prières, si nous avons la sagesse de lui demander, comme les Lacédémoniens, de nous accorder les vrais biens et de nous délivrer des vrais maux [1].

1. Voir le *second Alcibiade de Platon.*

Ici se place, avec sa signification profonde, ce qu'on a appelé vulgairement le démon ou le génie de Socrate, comme s'il eût été un magicien ou un sorcier du moyen âge, ayant à ses ordres un esprit ou génie familier. En réalité, Socrate croyait à une révélation intérieure et directe de la Divinité suprême, rendant des oracles clairs et certains dans sa conscience, lorsque, rentrant en lui-même, il cherchait par la méditation et la prière une direction au milieu des difficultés de la vie. Ces oracles sur le bien et le mal, Socrate ne pensait pas en avoir le privilége ; il conseillait à ses amis de les écouter de leur côté, en s'examinant eux-mêmes et en interrogeant leur conscience.

Pour sa part, quand il avait entendu la voix divine, il lui obéissait avec un religieux enthousiasme; nulle puissance au monde n'eût été capable de l'en empêcher. Une force supérieure à l'humanité le mettait au-dessus de toute crainte: là était le principe de son énergie morale.

IV

Soutenu par une telle foi, Socrate ne fut pas seulement l'interprète éloquent de ce spiritualisme élevé et moral dont il avait eu l'intuition, j'ai presque dit, d'après lui, la révélation. Il en fût l'apôtre pendant près de trente ans ; il en devait être le martyr.

Guidé par la voix divine, il avait d'abord travaillé à se corriger et à se réformer lui-même ; il avait employé, à lutter contre ses mauvais penchants, une ardeur, une

énergie incroyable. Devenu le plus frugal et le plus tempérant des hommes, en même temps que l'oracle de Delphes l'en proclamait le plus sage, il avait porté au dehors cette même ardeur, cette même persévérance qui ne reculaient devant aucun obstacle. Courageux et indomptable dans l'application de ses principes, il s'était fait de la plupart de ses adversaires autant d'ennemis implacables, dont les colères longtemps impuissantes finirent par le briser, le jour où il eût contre lui la multitude elle-même.

Les griefs, réels ou fictifs, ne devaient pas manquer à ses adversaires.

D'abord la religion, dont il avait tant de fois attaqué les indignes représentants, prêtres ou poëtes, avait déjà été invoquée contre lui. La comédie des *Nuées* d'Aristophane, jouée en 424, reprise en 419 et plus tard encore, avait préparé les esprits à une accusation d'impiété et même au dénouement tragique d'un procès jugé par les passions populaires.

Ennemi de tous les abus et de toutes les erreurs, Socrate avait souvent blâmé avec sa vivacité accoutumée les folies de la démocratie ou plutôt de la démagogie athénienne. Au nom de l'égalité, et pour que tous les citoyens, capables ou non, eussent tous leur part du gouvernement, le choix des magistrats était confié au sort, devant lequel en effet le talent et la vertu, la médiocrité, l'incapacité et le vice sont dans une égalité parfaite. « Les élus de la fève » n'avaient pas toujours trouvé grâce devant Socrate, qui, ne pensant pas qu'un homme de bon sens procédât de cette manière pour se procurer un bon inten-

dant, comprenait encore moins que les destinées d'un État fussent ainsi livrées au hasard.

Appelé lui-même par le sort à présider, comme prytane, l'assemblée du peuple, il avait un jour résisté en face à la foule ameutée contre les généraux vainqueurs aux Arginuses. Fort de la loi tutélaire qui ordonnait de faire à chaque accusé son procès séparément, il brava les cris de la multitude et les menaces des orateurs prêts à l'accuser lui-même, et s'opposa à ce que l'on votât le même jour la condamnation des dix généraux. Ce dévouement à la justice fut taxé d'offense à la majesté du peuple souverain.

Socrate se montra aussi ferme contre toute tyrannie et toute illégalité. Sous les Trente, il refusa, au péril de sa vie, de livrer son hôte, Léon le Salaminien. Indigné des mesures de proscription et des meurtres ordonnés par ces suppôts de Lacédémone, il comparait ironiquement Critias et ses collègues à des bergers infidèles, qui s'appliqueraient à faire dépérir ou mourir les bestiaux confiés à leurs soins, et il se voyait privé de la parole et menacé de mort, s'il osait encore s'entretenir avec les jeunes gens de morale, de politique, « et surtout des bouviers. »

Cependant ses ennemis affectaient de le faire passer pour un ami des Trente et de l'étranger. Ils faisaient remarquer que Critias et d'autres encore avaient autrefois pris part à ses entretiens, et rappelaient que le philosophe, en même temps qu'il critiquait si sévèrement la démocratie d'Athènes, n'avait pas assez d'éloges pour Sparte et pour les institutions aristocratiques.

Le peuple athénien, le plus spirituel qui fut jamais, avait longtemps entouré de son admiration un homme en qui il aimait à retrouver son esprit libre et moqueur, et qui était à ses yeux le type même de l'atticisme. Il avait accueilli en souriant ses mordantes railleries, ses épigrammes acérées. Il lui pardonna jusqu'à ses mépris, tant que la fortune politique d'Athènes sembla donner tort à ces critiques et à cette opposition d'un seul contre tous.

Mais lorsque les vices du gouvernement et de l'administration eurent amené la ruine de la patrie, les douloureux revers causés par Alcibiade, l'ancien ami du philosophe, les hontes de la défaite et de l'invasion, l'humiliation d'une oppression exercée au profit de l'étranger par d'indignes citoyens, dont plusieurs avaient été vus autrefois avec Socrate, toutes ces causes de mécontentement et d'irritation populaire furent alors exploitées, et toutes les colères, toutes les rancunes, tous les ressentiments endormis ou contenus éclatèrent à la fois, invoquant à grand bruit les noms sacrés de la religion et de la patrie. Il se trouva un prêtre, *Anytus*, un orateur, *Lycon*, et un poëte, *Mélitus*, pour venir accuser Socrate et pour requérir contre lui la peine de mort.

Une double accusation, religieuse et politique tout ensemble, était dirigée contre Socrate. On lui reprochait: 1° D'attaquer la religion de l'État, en introduisant de nous velles divinités ; 2° de corrompre la jeunesse, en lui inculquant le mépris de l'autorité paternelle et des lois du pays. Traduit devant le tribunal des héliastes, Socrate ne se défendit pas comme il l'aurait pu. Il ne renia aucune de ses convictions, ne fit aucune concession aux préjugés

du peuple, aucun appel á la compassion des juges, et fut déclaré coupable par 381 contre 375. Trois voix de plus en sa faveur auraient suffi pour lui donner l'égalité des suffrages et le faire acquitter. Invité, suivant l'usage, à définir la peine à laquelle il se condamnait, il ne s'avoua point coupable et, achevant d'irriter ses juges par cette attitude, il fut condamné par une majorité plus forte que la première fois à boire la ciguë.

La sentence mortelle ne devant être exécutée qu'après le retour de la *théorie* ou cortége sacré que les Athéniens envoyaient chaque année à Délos, Socrate eut la liberté de s'entretenir dans la prison avec ses amis et ses disciples. Criton avait tout préparé pour le faire évader. Le philosophe, fidèle jusqu'à la fin aux lois de son pays, refusa de se soustraire à la mort prononcée légalement contre lui. Ses derniers moments et sa mort furent dignes de sa vie et de sa philosophie. Le dernier jour, après avoir conversé avec ses amis, suivant sa méthode habituelle, sur les destinées immortelles de l'âme humaine, il but la ciguë, ainsi que le rapporte Platon, « avec une douceur merveilleuse », pardonnant à ses ennemis et à ses juges, et jusqu'au dernier moment soutenant le courage et les religieuses espérances de ses disciples. Il avait 70 ans, lorsqu'il paya ainsi de sa vie son inviolable attachement à la vérité, à la vertu, aux ordres divins de sa conscience.

V

Tel fut Socrate, ce grand philosophe, cet homme de bien éminent, admirable à tant d'égards, mais surtout

incomparable pour le merveilleux accord et l'harmonie parfaite qu'il s'appliqua et réussit à faire régner entre sa manière d'agir et sa persuasion intime, en sorte que s'il est juste de faire honneur de ses vertus à la doctrine qui les inspira, c'est à elle aussi qu'on doit s'en prendre de ce qui lui manquait pour réaliser l'idéal moral de l'humanité.

Or, je le demande maintenant, voit-on que la moralité, la sagesse et la dignité de sa conduite aient souffert le moins du monde de ce qu'il croyait comme nous au divin, au surnaturel, à la providence, à l'efficacité de la prière, à la libre puissance d'un Dieu sage et bon? Où trouver, en dehors du christianisme, un plus grand génie moral, un discernement plus sûr et plus délicat du bien et du mal, plus d'empire sur soi-même, plus d'enthousiasme pour la vertu, une plus noble et plus active indignation contre le crime, le vice et l'hypocrisie, une plus grande soif de vérité, une plus ardente passion de la faire connaître à ses amis et à ses concitoyens !

D'un autre côté, si l'on regrette de rencontrer quelques taches dans un si beau modèle: trop peu de souci de la chasteté dans ses discours, des allures dédaigneuses et arrogantes, quelque chose de trop intellectuel dans son amour de la vertu, confondue trop souvent avec la science, un mépris trop superbe de l'ignorance et des ignorants, l'abus de la raillerie, un manque de compassion et de charité à l'égard de la multitude; comment ne pas rcconnaître que ces défauts et ces lacunes venaient d'une connaissance incomplète des perfections du Dieu sage et bon dont il soupçonnait et admirait la sagesse et la bonté, mais sans péuétrer jusqu'à ces dernières profon-

deurs de l'amour infini qui n'ont été révélées et pleinement manifestées au monde que par le Fils éternel du Père?

Quoi qu'il en soit, Socrate demeure l'une des plus admirables expressions de la nature humaine en travail pour échapper au joug de l'erreur et du péché, et soupirant après une révélation qui supplée à son insuffisance.

Je rappellerai, en terminant, une remarquable coïncidence. Socrate a vécu, pensé et agi à Athènes, au centre de la civilisation grecque, dans les trois derniers quarts du cinquième siècle avant l'ère chrétienne, à la même époque à peu près que Malachie à Jérusalem. Tandis que le dernier prophète de l'Ancien Testament disait en termes clairs et précis aux descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : « Voici, je vais envoyer mon ange, » et il préparera la voie devant moi, et aussitôt le Sei» gneur que vous cherchez et l'ange de l'alliance que » vous désirez entrera dans son temple. Voici, il vient, a » dit l'Éternel des armées ; » et plus loin : « Sur vous qui » craignez mon nom se lèvera le soleil de la justice ; » tandis que ces divines promesses descendaient du ciel comme une rosée bienfaisante au milieu du peuple de Dieu, le fils de Sophronisque s'élevait, avec le secours de la prière, à des pressentiments sublimes qui, développés par son disciple Platon, furent pour les meilleurs esprits un acheminement vers la religion vivifiante de l'Évangile et préparèrent le plus civilisé des peuples païens à recevoir, quand le moment serait venu, cette bonne nouvelle du salut qui, dans le plan divin, devait être annoncée, comme le dit saint Paul, « premièrement aux Juifs et

ensuite aux Grecs. » Ainsi se réalise encore chaque jour sous nos yeux cette parole prophétique du même apôtre. (Ep. aux Romains, XV) : « Ceux à qui il n'avait » pas été annoncé le verront, et ceux qui n'en avaient » piont ouï parler l'entendront. »

CHAPITRE V

DOCTRINES SPIRITUALISTES ET CHRÉTIENNES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

I

DESCARTES [1]

La philosophie n'a pas le privilége exclusif des problèmes qu'elle a agités de tout temps sur la nature, l'origine et la fin des êtres. Il est des pays et des époques où ces problèmes s'imposent à l'attention de tous et où les esprits les moins sérieux, aussi bien que les plus profonds, semblent possédés d'une même passion de savoir la vérité sur l'homme, sur le monde et sur Dieu. Lorsqu'un de ces grands objets de la spéculation philosophique est entré dans le domaine public, lorsqu'il a été pour ainsi dire inscrit à l'ordre du jour de la littérature, toutes les publications de quelque importance se ressentent plus ou moins de la préoccupation régnante. Les

1. *Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Francisque Bouillier, 3e édition. Paris, Hachette, 1868, 2 vol.

écrivains même les plus indépendants se mettent, bon gré mal gré, à l'unisson avec leurs contemporains et donnent à leur pensée un certain tour qui, à défaut d'autres signes, en ferait deviner la date aux historiens à venir, parce que, tout en traitant les sujets les plus spéciaux, ils répondent, chemin faisant, aux questions qui, autour d'eux, occupent et divisent les esprits. Un auteur n'a-t-il pas eu par hasard d'intention de ce genre : ses lecteurs la lui prêtent néanmoins. Il ne s'est pas proposé de leur parler de ce qui les intéresse . ils n'en cherchent pas moins dans son livre des arguments, des faits à leur usage, des éléments nouveaux de discussion.

L'ouvrage considérable dont M. Bouillier vient de publier la troisième édition nous paraît justifier pour sa part cette réflexion. Assurément lorsque, en 1843, paraissait pour la première fois, sous le titre d'*Histoire et critique de la révolution cartésienne*, un mémoire récemment couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, et qui, dans la pensée du lauréat, n'était qu'un essai sur cette riche matière, les questions qui sont aujourd'hui sur le premier plan étaient encore dans l'ombre. Ce n'était pas une doctrine pareille à celle de Descartes qui était en cause, mais bien la philosophie elle-même et les droits de la libre pensée. De là sans doute le soin et l'ardeur que mettait le jeune écrivain à faire ressortir, non-seulement les doctrines particulières de Descartes, mais surtout la hardiesse du réformateur, la grandeur de son entreprise, la puissance avec laquelle il avait réussi à fonder la philosophie des temps modernes. Douze ans plus tard, en 1854, de nouvelles et savantes recherches le mirent en

état d'offrir au monde lettré une véritable *Histoire du cartésianisme*, étudié en lui-même et dans ses magnifiques développements. Les érudits, non moins que les amis de la philosophie, accueillirent cette belle composition comme un monument d'érudition riche et sobre à la fois, non moins profitable à l'histoire littéraire qu'à l'esprit philosophique. Aujourd'hui, sans avoir perdu aucun de ses anciens mérites, l'œuvre de M. Bouillier a désormais toute sa valeur aux yeux du public compétent. Quelle peut être en effet la plus haute signification d'une véritable histoire du cartésianisme, sinon de mettre en lumière l'esprit et les doctrines fondamentales de cette philosophie ; et quelle histoire est plus propre que celle-là à servir la cause du spiritualisme ? Ce but pratique des recherches de M. Bouillier se dégage nettement aujourd'hui, et leur prête un nouveau mérite dans l'état actuel de la science. Sous une forme en apparence tout histoirque, il aborde les questions les plus controversées de notre temps, et, en considérant son travail à ce point de vue, il n'est pas sans utilité d'y chercher des enseignements pour une génération qui se montre si fort préoccupée de la nature de l'âme humaine et du nom qu'il convient de donner au premier principe de toutes choses.

I

Si le bruit qui se fait autour de certaines doctrines ou de certaines études était toujours en proportion avec la conviction ou l'attachement qu'elles inspirent, ce ne se-

rait pas un paradoxe de prétendre que la philosophie et la religion ou, mieux encore, que les croyances spiritualistes et chrétiennes sont les maîtresses du monde où nous vivons. En réalité, en est-il ainsi? Tous parlent de ces choses et s'en montrent plus ou moins curieux; combien y en a-t-il qui y aient mis leur cœur et qui en fassent l'intérêt suprême de leur existence? Quoi qu'il en soit, on ne se trompera pas en affirmant que les débats philosophiques n'ont jamais été aussi animés, et que jamais ils n'ont été en possession d'intéresser autant le grand public. Sans doute le spitualisme et le matérialisme ont eu à d'autres époques des représentants plus illustres et plus originaux; mais je ne sache pas qu'à aucune époque les questions que ces philosophes tranchaient en sens contraire aient pénétré aussi profondément dans les masses intelligentes, ni qu'elles aient jamais passionné un aussi grand nombre d'hommes.

Les causes de ce phénomène sont très-diverses. La diffusion chaque jour plus grande des idées scientifiques et, par suite, des principales hypothèses de la philosophie, en est, sans contredit, la première cause : tout le monde en conviendra. Mais il y en a une autre, aussi manifeste et plus puissante encore que celle-là : je veux dire l'affaiblissement marqué des croyances religieuses dans certaines classes de la société, non-seulement en France, mais en Europe et en général dans le monde chrétien. Tant qu'on est attaché à la grande religion du Dieu-Esprit, comment mettrait-on en doute la spiritualité de l'âme humaine et toutes les doctrines qui en dérivent logiquement? Quand au contraire on a

rompu avec la tradition chrétienne, quand on ne voit plus dans l'Évangile la complète expression de la vérité sur l'homme, sur son auteur et sur ses destinées immortelles, quoi d'étonnant si l'on se sent plus ou moins attiré, soit vers le scepticisme universel, soit vers le système philosophique le plus opposé à l'enseignement chrétien, c'est-à-dire le matérialisme? Non pas que le matérialisme succède nécessairement dans les âmes à la foi chrétienne; mais là où cette foi n'est plus, qui ne voit que la porte est ouverte à toutes les doctrines différentes du christianisme, et que celle-là a le plus de chances de prévaloir qui réagit le plus directement contre l'ancienne croyance? La modération est une vertu, et par conséquent elle est plus rare que son contraire. Le spiritualisme philosophique étant une opinion modérée n'a donc pas de quoi satisfaire tout d'abord des âmes ardentes, qui aspirent aux extrêmes et ne savent point garder ce sage milieu où les anciens plaçaient la vertu, avec la vérité.

Dans ces questions, en effet, le raisonnement n'est pas seul; il est presque toujours doublé de passion. On parle beaucoup de science; mais il s'en faut que tous les arguments allégués contre le spiritualisme aient un caractère exclusivement scientifique. Ostensiblement, on l'accuse de contredire les résultats de la science expérimentale, comme si toute expérience se réduisait à celle des sens, ou comme si l'expérience, sous cette forme restreinte, avait jamais révélé à l'homme, je ne dis pas la nature de l'esprit, mais même celle de la matière. En secret et sous le manteau, on reproche au spiritualisme d'être in-

compatible avec le progrès et avec la liberté. Or ici l'injustice est flagrante; car où trouver une philosophie plus favorable à la liberté et au progrès que celle qui proclame, décrit et démontre le libre arbitre de l'homme, et qui, en faisant dans notre âme une place à la raison au-dessus des sens, nous reconnaît capables d'aspirer à l'idéal et au parfait, c'est-à-dire au divin, et de nous élever toujours davantage, en nous efforçant d'y conformer notre conduite? Que de prétendus défenseurs du spiritualisme en aient renié ou méconnu les conséquences libérales, qu'importe pour qui raisonne de bonne foi et, en toute question, considère, non les personnes, mais les idées? La cause du spiritualisme n'est pas celle de tel ou tel homme : c'est la cause de l'humanité, dont cette noble philosophie revendique la vraie nature et les droits inaliénables.

Il est cependant deux ou trois personnages qui ont eu la gloire unique de se vouer à la défense et à la démonstration de la doctrine spiritualiste avec tant de zèle et de puissance, que leurs noms en sont devenus comme inséparables. Descartes est de ceux-là. On peut dire, sans exagération, qu'il a fondé le spiritualisme moderne, sous sa forme philosophique. C'est là son grand titre de gloire, celui que M. Bouillier nous met parfaitement en état d'apprécier, en exposant d'une manière si consciencieuse et si complète la pensée de l'auteur du *Discours de la méthode* et des *Méditations*, et en analysant, avec tant de sagacité et de profondeur, les diverses modifications qu'à subies cette forte pensée entre les mains de Spinoza ou de Malebranche, de Bossuet ou de Bayle, de Locke ou de

Leibniz, et de tant d'autres jusqu'à ce maître illustre et regretté qui ramena la France du XIXe siècle au culte de l'esprit, lui fit connaître les sources pures de la psychologie, de la morale et de la vraie philosophie, et fut parmi nous l'éloquent interprète de Descartes, en même temps que de Platon, ainsi que le rappelle à si bon droit la noble dédicace de l'*Histoire du cartésianisme*.

II

La philosophie spiritualiste ne date point de Descartes. Si l'on en pouvait douter un instant, il suffirait de nommer dans l'antiquité Socrate et Platon. Mais il n'est pas besoin de remonter si haut pour découvrir les précurseurs de Descartes. Quelle vraisemblance d'ailleurs qu'il soit allé puiser chez les philosophes grecs la première inspiration de sa doctrine! Ne la trouvait-il pas d'abord dans la religion où il avait été élevé? Pour lui, comme pour le genre humain tout entier, quelle école de spiritualisme que cette religion de l'Évangile, qui n'entretient l'homme que de son âme et de son immortelle responsabilité devant Celui qui, étant esprit, veut être adoré en esprit et en vérité! Il y a plus: le spiritualisme chrétien avait déjà été revêtu d'une forme philosophique par plus d'un père de l'Église et par la plupart des docteurs du moyen âge. A ce point de vue, Descartes a certainement pour ancêtres Origène et Augustin, Anselme de Cantorbéry, Thomas d'Aquin, aussi bien que Socrate, Platon et Aristote. Mais, plus que tous ces grands hommes, il a

l'honneur impérissable d'avoir donné à cette doctrine une forme nouvelle et, à certains égards, définitive. Par la méthode qui lui est propre, au lieu d'affirmer seulement Dieu et l'âme, il les a rendus évidents à la conscience et à la raison. Au lieu de partir de la nature extérieure ou d'une hypothèse sur le premier principe de toutes choses, il a pris l'homme pour centre, et dans l'homme il a considéré le sujet pensant, ce moi dont l'existence est la première qui nous soit connue, la seule même que nous révèle une observation directe et certaine. De là, avec une philosophie nouvelle et plus humaine, une manière nouvelle aussi et plus humaine d'exposer et de démontrer les idées philosophiques. « Depuis Descartes, » comme l'a si bien dit notre maître à tous, M. V. Cousin, « le philosophe a été ou il a dû être, au lieu d'un professeur ou d'un auteur, un homme racontant à ses semblables ce qui se passe en lui-même, pour leur faire reconnaître ce qui se passe en eux. »

Ainsi fut fondée dans les temps modernes, je ne dis pas la philosophie, mais la philosophie spiritualiste. C'est donc amoindrir Descartes que d'en faire le Thalès de la philosophie moderne : il n'en est pas le Thalès, mais bien le Socrate.

Socrate et Descartes! guides immortels des esprits sensés et des âmes généreuses, qui ne confondent pas la libre pensée avec le dévergondage de l'imagination et de la passion, et qui ont souci à la fois de la vérité et de la sagesse! Admirables l'un et l'autre comme hommes et comme savants, comme révolutionnaires, et surtout comme législateurs de la pensée et fondateurs de mé-



thode et de système ; ayant réuni tous deux des qualités en apparence inconciliables : la simplicité et la profondeur, la hardiesse et la prudence, le bon sens et l'originalité ; tous deux pleins d'élévation et de grandeur, mais l'un servant la cause de la vérité avec plus d'enthousiasme et d'abnégation personnelle, l'autre avec plus de science, plus de rigueur et de force durable dans la démonstration.

L'homme dans Descartes était grand par le génie, par la fermeté d'âme, par le renoncement aux vains honneurs du monde, par une incomparable puissance dans la poursuite de la vérité. Nulle vie ne mérite mieux que la sienne d'être résumée dans cette devise, trop ambitieuse pour d'autres : *vitam impendere vero*. Cependant il faut l'avouer, Socrate fut plus grand encore par le cœur, sans l'être moins par l'intelligence. Il fut complétement homme ; il accepta les charges de la famille et les devoirs du citoyen, aussi bien que du philosophe. Ami de l'humanité autant que de la science, il entreprit d'éclairer, malgré eux, les hommes de son temps, et, méprisant les conseils d'une prudence égoïste, il fut l'apôtre et le martyr de la plus pure doctrine que l'antiquité païenne ait connue.

En revanche, dans l'ordre purement intellectuel et moral, Descartes peut être placé au-dessus de Socrate : non qu'il l'emporte par lui-même sur le divin génie qui donna Platon à la Grèce et au genre humain ; mais la scolastique, même chez les jésuites, ses derniers et assez médiocres représentants, offrait aux esprits une plus forte culture et une discipline plus salutaire que la sophistique des Gorgias, des Prodicus et des Protagoras ; et grâce à

cette culture et à cette discipline, non moins que par sa force propre, Descartes a élevé à la philosophie un monument qui, étudié de près dans l'excellent ouvrage qui nous sert de guide, est évidemment supérieur à l'œuvre de Socrate, sinon en élévation et en étendue, du moins en précision et en exactitude, en profondeur et en solidité. Depuis Descartes, la philosophie morale possède une méthode dont la valeur scientifique n'est contestée que par ceux qui l'ignorent, et par laquelle elle atteint les notions premières qui servent de base à toutes les sciences. De nos jours, il plaît à certaines personnes d'invoquer contre la philosophie morale la science et la méthode expérimentale. Mais, en vérité, on est tenté parfois de se demander si ces personnes ont jamais pris la peine de réfléchir, et si elles ignorent combien il est ridicule, suivant un mot célèbre de Voltaire, de « prendre ses cinq sens pour du bon sens. » Comment un homme raisonnable peut-il admettre que l'existence et les résultats d'une science quelconque soient allégués contre l'existence de l'esprit ou de l'âme, c'est-à-dire du sujet même qui connaît et qui fait la science? Pour qui rentre en soi-même, ce principe intelligent est la réalité première, le premier être qui nous soit connu, le seul enfin dont il soit logiquement absurde de contester l'existence, puisque ce serait le moi qui se nierait lui-même. Nul sophisme ne saurait ébranler ce solide fondement posé par Descartes, dans son *Discours de la méthode :* « Je pris garde, dit-il, que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait que moi, qui le pensais, fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité *je pense,*

donc je suis était si ferme et si assurée, que les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »

Le *je pense, donc je suis*, posé comme premier principe de la science humaine, après neuf ans de méditations assidues, voilà le premier et le plus grand service rendu par Descartes à la science de l'homme et à la philosophie. Ce n'est pas d'ailleurs une simple indication, jetée en passant par l'auteur du *Discours de la méthode*. Il ne faut pas croire, comme certaines personnes l'affirment légèrement, que Descartes n'ait fait que traverser un instant le point de vue de la réflexion, pour passer immédiatement de la psychologie expérimentale à une métaphysique aventureuse. Rien n'est plus inexact, et nous avons eu nous-même l'occasion de réfuter ce préjugé dans nos *Études de psychologie* [1].

Le *je pense, donc je suis* est si peu un accident dans la philosophie de Descartes que, sans cette première donnée empruntée à l'expérience la plus certaine, on ne saurait entendre aucune de ses doctrines particulières, ni cette fameuse définition de l'âme, dont il déduit rigoureusement la spiritualité de « la chose qui pense, » ni le grand critérium de l'évidence, ni cette savante et profonde analyse de nos idées et surtout de celles qu'il appelle *innées*, et qui lui sert à mettre en lumière la conception claire et distincte de l'être infini et parfait, comme réellement

1. *De l'âme humaine, études de psychologie*, leçons faites à la Sorbonne, Paris, Ladrange, in-8°. — Voir plus loin, p. 126 et suiv.

existant. Y a-t-il un philosophe, y a-t-il un historien sérieux de la philosophie qui puisse se refuser à regarder ces doctrines essentiellement psychologiques comme le fond même du cartésianisme? Quand on veut étudier ce grand système dans ce qu'il a d'essentiel, c'est là ce qu'il faut considérer, au lieu de s'arrêter avec une minutie puérile, décorée parfois du nom de profondeur, soit à l'hypothèse des bêtes-machines, soit à celle des tourbillons, soit à une définition obscure et indécise de la substance, soit même à l'idée si fort attaquée, si mal comprise en général, et au fond si vraie, de la création continuée. Sur ce dernier point seulement, je demanderai au savant historien du cartésianisme la permission de différer d'avec lui et de me ranger à l'autorité de M. Cousin qui, après avoir longtemps partagé l'opinion commune, était revenu, dans les dernières années de sa vie, à une appréciation plus équitable et plus profonde de la pensée de Descartes [1]. Pour tout le reste, ce grand philosophe n'a jamais eu, à ma connaissance, un plus habile interprète ou un défenseur plus convaincu que M. Bouillier.

III

Descartes est loin cependant d'avoir dit le dernier mot du spiritualisme. Son œuvre a plus d'un défaut, et les critiques qu'on a dirigées contre sa méthode, ses opinions et sa manière même de concevoir la philosophie, ne sont pas toutes sans fondement.

1. *Histoire générale de la philosophie*, 7e édition, p. 408 et suiv.

Je n'ai garde de tomber dans cette exagération de prétendre que l'auteur du *Discours de la méthode* n'a connu et pratiqué que la méthode géométrique. Il connaissait aussi et pratiquait à merveille la méthode expérimentale, sous la double forme de la réflexion et de l'observation extérieure ; il n'était pas moins habile physiologiste que profond mathématicien, et en physique il laisse loin derrière lui Aristote et Bacon, dont il suivait d'ailleurs et recommandait à ses disciples les règles « sur la manière de faire des expériences utiles[1]. » Toutefois il ne fut peut-être pas impunément le plus grand géomètre de son temps, et l'on a signalé avec raison dans sa méthode philosophique une prédilection marquée pour les procédés des géomètres. En passant du maître aux disciples, cette méthode devint chez quelques-uns exclusivement déductive et favorisa tour à tour les excès de logique de Spinoza et l'idéalisme intempérant de Malebranche. Néanmoins les esprits les plus sensés ne s'y trompèrent pas. Locke, par exemple, dans son *Essai sur l'entendement humain*, fut pour le moins aussi fidèle à l'esprit du cartésianisme, en suivant une méthode expérimentale, que Spinoza en poussant à outrance, dans son *Éthique*, les conséquences métaphysiques et morales de quelques définitions défectueuses du livre des *Principes*. Dans le siècle suivant, le plus sage philosophe des temps modernes, Thomas Reid, reportait sans hésiter à Descartes l'honneur d'avoir introduit dans la philosophie de l'esprit humain une méthode d'observation intime ou de réflexion. Ainsi en ont jugé,

1. *Œuvres*, édit. Cousin, t. VI (le 1er des *Lettres*), p. 93, 182 et 210.

avec l'école écossaise, les chefs de la philosophie française de notre siècle, tout en regrettant que Descartes n'eût pas toujours su résister à l'entraînement de ses habitudes mathématiques. De là en effet une physique grande et simple, mais trop peu d'accord dans le détail, avec la réalité des faits. De là le besoin de démontrer même l'existence du monde extérieur et de son propre corps. De là aussi, relativement à l'esprit humain lui-même, des erreurs célèbres et qu'il n'entre pas dans notre plan de relever et de discuter ici.

Que la philosophie de Descartes offre des lacunes considérables, c'est ce que personne n'entreprendra de nier. Mais quand on se rappelle combien il eut peu de temps pour construire son système, on est rempli d'admiration pour tout ce qu'il a accompli ou tenté; et, quant à ce qu'il n'a pu faire, on sent que l'indulgence n'est que justice. Il mourut en effet dans sa cinquante-quatrième année, c'est-à-dire à l'âge où Rousseau commençait à écrire. Qu'on suppose, je ne dis pas Rousseau, mais Newton, Leibniz, Euler, d'Alembert ou Laplace mourant à cinquante-quatre ans, et qu'on se demande ce que serait la gloire de ces grands hommes : croit-on qu'ils auraient laissé une trace aussi glorieuse dans l'histoire de la science? Il ne faut donc pas reprocher trop vivement à Descartes les lacunes de son système ; il faut néanmoins les constater. En psychologie, une doctrine incomplète où le sentiment et la volonté libre n'occupent pas toute la place qui leur est due; une théologie simple et élevée, mais qui s'interdit les questions les plus intéressantes pour l'homme; point d'esthétique; presque rien sur la

morale; pas un mot de politique; enfin, le domaine philosophique resserré arbitrairement dans des limites trop étroites : voilà les défauts les plus regrettables de cette philosophie.

Eh bien, ces défauts, ces lacunes, ces erreurs, le temps et les progrès de la réflexion y ont porté remède, au moins en partie, sans ébranler les solides fondements posés par Descartes. Il faut voir, dans l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, les grandes conséquences et les développements variés de cette féconde doctrine. Après Descartes, comme jadis après Socrate, une multitude de disciples fondent, sur tous les points du monde philosophique, de nombreuses écoles qui toutes relèvent du maître; et, de même que Socrate a eu ses Xénophon, ses Euclide, ses Antisthène et ses Platon, mais aussi ses Eubulide, ses Diogène et ses Aristippe, en attendant Épicure, ainsi Descartes a été suivi avec plus ou moins d'indépendance ou de servilité et imité à la fois dans ses qualités et dans ses défauts, exagéré jusqu'à l'absurde par les uns, interprété suivant sa vraie pensée par les autres. Parmi les premiers, il faut citer surtout Spinoza, cet esprit si fort, si hardi, si puissant, mais si étroit, si opiniâtre et si faux, dont l'exemple a si bien montré les dangers de la méthode géométrique en philosophie. D'autres côtés faibles du cartésianisme ont été mis en évidence, tout aussi involontairement, par d'autres cartésiens non moins éminents, tels que Malebranche, Bayle et Leibniz lui-même. Mais ce qui mérite surtout d'être étudié dans cette histoire, ce sont les amendements et les perfectionnements qu'apportent à la méthode et à la doctrine de

Descartes des disciples ou des continuateurs dignes de lui : Malebranche et Bossuet ; Locke, Leibniz et Reid ; Rousseau, Kant, Maine de Biran, et d'autres encore dont M. Bouillier expose et apprécie en philosophe les travaux et les idées particulières.

Chemin faisant, la philosophie inaugurée par Descartes au XVIIe siècle s'est peu à peu corrigée, étendue et complétée. Malebranche, Bossuet, Clarke et Leibniz ont comblé quelques-uns des vides de la théologie cartésienne. L'Allemagne moderne, trop hardie peut-être, effaçant la distinction de la science et de la foi, a tenté, à la suite de Kant, de ramener toute religion dans les limites de la raison et a fondé une science nouvelle, sous le nom de philosophie de la religion, tandis que, sous le nom d'esthétique, elle cultivait avec succès la philosophie de l'art dont elle avait reçu les premiers modèles du célèbre père André et de l'Écossais Hutcheson. Malebranche traita en philosophe chrétien la morale spéculative, que Descartes avait à peine abordée et que Spinoza avait tenté de ramener dans les voies justement décriées de l'épicurisme. La science du droit naturel, création glorieuse des philosophes et des protestants persécutés au XVIIe siècle, vint combler, dans la sphère pratique, une autre lacune du cartésianisme, en appelant l'attention des philosophes sur les questions sociales et politiques. Montesquieu, Rousseau et même Voltaire [1], Turgot, Kant et Fichte exposèrent les principes d'une politique libérale, en même temps que d'une morale spiritualiste.

1. Voir la *Philosophie de Voltaire*, par E. Bersot, Paris, 1848 un volume in-12.

L'idée spiritualiste a donc marché, on le voit. C'est elle qui a inspiré les plus beaux génies des temps modernes et qui a présidé aux plus solides conquêtes de la liberté. J'ajoute que, si cette philosophie a de glorieuses traditions, si elle est allée toujours grandissant dans le passé, elle a devant elle un grand avenir, pourvu qu'elle ne demeure point stationnaire, mais qu'elle aspire toujours plus à s'accroître et à se perfectionner. Par quels moyens réalisera-t-elle ces progrès si désirables et reprendra-t-elle un empire, aujourd'hui disputé, sur les âmes et les intelligences ? Telle est la question qui s'impose à tous les esprits sérieux, et à laquelle nous conduit naturellement notre étude.

Je n'ai pas grande confiance, je l'avoue, dans les conseils que certaines personnes donnent avec tant de fracas aux philosophes spiritualistes et que plusieurs de ceux-ci acceptent avec tant de condescendance. Les philosophes spiritualistes, depuis Descartes et en partie sous son influence, n'ont pas eu en général un sentiment très-vif de la nature et de la réalité extérieure, et quoique ce défaut se soit quelque peu corrigé, ils ont encore la plupart un goût médiocre pour les études qui s'occupent du monde visible. « Cultivez ces sciences, leur dit-on aujourd'hui, et vous remettrez la philosophie en honneur. » Que ce soit en effet pour la philosophie un moyen de popularité, je ne saurais le nier, et peut-être n'y a-t-il pas à chercher ailleurs la cause des succès qu'obtient auprès de la multitude l'école dite positiviste : ses allures scientifiques font illusion au grand nombre, en lui donnant l'apparence de l'exactitude. Mais ces succès mêmes prou-

vent que l'étude des sciences physiques et naturelles n'est qu'un instrument dont un philosophe peut tirer parti dans un sens ou dans un autre, suivant la disposition d'esprit où il se trouve et le point de vue où il s'est placé. Certains savants de nos jours, tout engoués d'une hypothèse qu'ils croient récente et qui leur semble résumer la physique moderne, ne sont pas éloignés de penser que l'âme elle-même sera un de ces jours expliquée par la matière et le mouvement. Mais Descartes, qui le premier imagina que ces deux choses suffisaient pour expliquer le monde visible, eût été fort surpris à coup sûr du singulier raisonnement qu'on élève aujourd'hui sur ce principe: il faisait pour sa part le raisonnement contraire. En réalité, la science positive des corps ne donne réponse par elle-même à aucun problème philosophique. C'est par une autre voie qu'on peut découvrir ou conjecturer de quoi satisfaire l'esprit sur ces problèmes. Pour s'élever jusqu'au principe des choses, il faut sortir de l'expérience et, si l'on ne veut tenir compte que des données des sens, il faut imaginer la matière, sujet inconnu d'effets connus, et expliquer le connu par l'inconnu, contrairement à ce qu'exige la science. Voilà ce que fait le matérialisme, et ses partisans ont leurs raisons pour conseiller aux philosophes de laisser là la réflexion et la psychologie, pour se renfermer dans le cercle des sciences physiques et naturelles.

Comme c'est dans le culte exclusif de la nature extérieure et des sciences qui s'y rapportent que sont les racines du matérialisme, la philosophie spiritualiste a les siennes dans la conscience et dans la psychologie. C'est

là que l'ont puisée Socrate et Descartes ; c'est de là qu'elle sortira toujours plus forte, si elle est fidèle aux préceptes et à l'exemple immortel de ces hautes intelligences : tous ses progrès dans l'avenir sont à cette condition. Ce qu'il faut donc lui conseiller avant tout, c'est de s'appuyer fermement sur le sens intime, et, tout en tenant compte des sciences de la nature, de maintenir dans leur indépendance et dans leur autorité légitime les sciences de l'esprit, mais singulièrement la première de toutes, la psychologie, qui seule peut mettre en lumière et saisir directement une force, un être, une substance, une cause, un principe réel et vivant, doué d'attributs et de propriétés irréductibles au corps, à l'étendue et au mouvement local, et à jamais inexplicables par les sciences physiques et naturelles. Voilà ce qu'on doit dire et faire, quand on est spiritualiste. De cette manière seulement, c'est-à-dire en développant les données essentielles du spiritualisme, on peut espérer de réaliser des conquêtes profitables à la vraie philosophie et au progrès moral de l'humanité. Qu'il me soit permis, en terminant, de définir rapidement ces données essentielles, telles que Socrate, Descartes et les plus illustres représentants de la philosophie les ont pressenties ou exposées, aux applaudissements de tout ce qui pense dans le monde.

1° Le spiritualisme exclut d'abord cette méthode prétendue expérimentale qui rejette arbitrairement le témoignage de la conscience et les faits psychologiques. Il affirme ces faits à l'égal de ceux que les sens nous font connaître ; il les déclare même supérieurs en évidence immédiate, en signification et en portée.

2° En vertu de ces faits connus de tous ou accessibles à tous, le philosophe spiritualiste affirme le moi humain, avec ses attributs essentiels, comme être actif, un et identique, doué de connaissance, de sentiment et de volonté : et c'est ce qu'il appelle âme.

3° Il affirme les facultés distinctives de l'homme, et d'abord cette raison dont la nature animale n'a jamais donné le moindre signe, et qui nous révèle le bien, le devoir, la vérité éternelle et nécessaire ; puis ces affections et ces inclinations qui rendent l'homme capable de poésie, de science, de religion, de moralité et de progrès en tout genre ; enfin le libre arbitre, condition et instrument de la perfectibilité humaine.

4° Au-dessus de l'homme, il affirme un être suprême, un idéal vivant et parfait, le vrai Dieu, seul digne d'adoration et d'amour, parce que seul il est bon ; seule cause suffisante de la nature et de l'homme, parce que seul il porte en soi la source infinie de l'être et de la pensée, de la justice, de la charité, de la sagesse, en même temps que de la puissance.

Tels sont les points fondamentaux et indestructibles du spiritualisme et de la vraie philosophie, je veux dire de celle qui ne se met pas en dehors de l'humanité et du sens commun, en contestant à l'homme sa propre existence. Tant que l'instinct de la vérité vivra dans l'esprit humain, ces principes du spiritualisme moderne seront affirmés dans le monde. Mais ils seront d'autant plus en estime parmi nous que nous attacherons plus de prix à la moralité et à la justice, à notre dignité, à notre liberté, à nos droits. Tout cela n'existe que dans le cercle des idées spiritualistes : hors de là, ce sont des mots vides de sens.

II

KANT[1]

La curiosité philosophique en France est décidément tournée vers l'Allemagne. Chaque jour voit paraître quelque publication nouvelle, destinée à nous faire mieux connaître les systèmes et les doctrines d'outre-Rhin, depuis Kant ou même depuis Leibniz. Tantôt c'est une monographie qui vient éclairer les points les plus obscurs de cette histoire, tantôt c'est un travail d'ensemble qui contribue à répandre parmi nous des idées plus justes sur le développement de l'esprit germanique, et à nous en expliquer les surprenantes évolutions. Mais, quelque distingués que soient ces travaux, ils ne sauraient nous dispenser d'examiner par nous-mêmes les opinions de tous ces libres penseurs. Il en est plus d'un parmi eux qui mérite une étude sérieuse et approfondie. Kant surtout vaut la peine qu'on essaye de pénétrer sa pensée en méditant ses ouvrages.

Un jeune et savant écrivain, M. Jules Barni, a entrepris de nous donner une traduction complète et vraiment française de ce philosophe, dont la langue et les idées lui sont depuis longtemps familières. Déjà cette tâche est à moitié remplie, et l'on peut entrevoir le jour où, grâce à

1. Article écrit en 1855 sur les *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, trad. Barni, Paris, Ladrange, 1855, in-8°.

un consciencieux labeur, on lira sans peine en France celui qui fut à la fois le Socrate et le Descartes du XVIIIe siècle et l'un des pères de notre philosophie contemporaine. Les *Éléments de la doctrine de la vertu*, que M. Barni a publiés il y a quelques mois, viennent clore la série des écrits de Kant qui contiennent sa doctrine morale; c'est un livre d'une lecture facile, et quand on en a pris connaissance, on est de l'avis du traducteur : on y reconnaît « un des monuments les plus solides que le génie de l'homme ait jamais élevés à la vertu. »

Nous n'avons pas la prétention dans ces lignes de donner une idée complète de la philosophie de Kant. Nous dirons seulement que ce qui nous paraît la caractériser essentiellement, c'est l'union du sens moral à la critique la plus hardie. Nous rappelons ce que tout le monde sait; que le philosophe de Kœnigsberg, sceptique dans le domaine de la raison spéculative, sent tous ses doutes s'évanouir, dès qu'il est sur le terrain de la raison pratique et qu'il entend les saints commandements de la loi morale. Jusque-là, en effet, il ne lui semble pas que la raison de l'homme puisse sans danger sortir de l'expérience : en vain espérerait-elle, en s'aventurant dans le monde des idées, atteindre par ses propres forces des connaissances plus hautes et plus pures; il compare une telle ambition à celle d'une colombe qui, après avoir traversé d'un libre vol l'air dont elle sent la résistance, s'imaginerait voler bien mieux encore dans le vide. Il y a cependant quelque part, hors de l'expérience, un refuge assuré contre les doutes poignants de la spéculation : le devoir, tel est suivant lui le point fixe où l'esprit que tourmentent d'insolubles

contradictions va trouver enfin un appui. C'est que le devoir n'est pas une conception arbitraire de notre raison, c'est que ce n'est plus d'elle-même et en son nom qu'elle nous parle, mais au nom d'une autorité supérieure, au nom du législateur du monde moral. Oui, c'est Dieu lui-même qui impose à ma volonté ces ordres clairs, précis, catégoriques; mais que dis-je à ma volonté? Toutes les volontés sont soumises à cette loi véritable et d'une obligation absolue : car le devoir est universel, inflexible, immuable, et une bonne action se reconnaît à ce signe, que la maxime qui l'a dictée peut être érigée en principe de législation universelle[1].

La morale, voilà donc la partie de la philosophie où Kant ose affirmer et dogmatiser, on voit avec quelle force. Là surtout est sa *doctrine;* tout le reste est livré à la *critique.* De là la juste importance qui s'attache, dans son système, à ce qu'il appelle la *métaphysique des mœurs* ou science rationnelle des devoirs. Il divise cette science en deux parties, la doctrine du droit et celle de la vertu. La première comprend les devoirs de droit, c'est-à-dire ceux qui, étant l'expression de la stricte justice, sont susceptibles d'être traduits en lois positives, qui règlent notre conduite dans la société, et donnent lieu à nos semblables d'exercer sur nous une contrainte extérieure. Kant a traité de ces devoirs dans un ouvrage distinct, déjà traduit et analysé par M. Barni, et qui a pour titre : *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit.* Un autre traité, celui-là même que nous étudions plus spécialement

1. Voir, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* publié par M. Franck, l'excellent article de M. Barni sur Kant.

ici, est consacré aux devoirs de vertu, c'est-à-dire à des devoirs qui échappent à toute législation humaine, parce qu'ils ne relèvent que de la conscience et excluent toute contrainte extérieure.

Cette distinction est bien simple ; mais elle est essentielle et féconde, et Kant la développe d'une manière qui mérite toute notre attention et tous nos éloges. Le respect du droit, dit-il, n'est pas toute la morale, ou plutôt, si l'on séparait le droit de la vertu, il n'y aurait plus de morale. Le droit, en effet, est de sa nature personnel, exclusif, égoïste ; il nous fait mieux comprendre les obligations d'autrui à notre égard que nos propres obligations, et, pourvu que nous ne fassions rien qui nuise directement à nos semblables, nous restons libres de donner à nos actes le but qui nous convient. Or, si toutes les fins de l'homme étaient arbitraires, il est évident qu'il n'y aurait plus de morale ; tout se réduirait à chercher les moyens les plus propres à satisfaire les penchants de notre nature sensible. Mais il y a des fins que la raison impose à la volonté comme des devoirs. Si en agissant nous prenons ces fins pour mobiles, nous ne sommes plus dans la sphère du droit, mais dans celle de la vertu. En un sens donc, la vertu enveloppe tous les autres devoirs, ou, si l'on veut, il n'y en a qu'un, celui d'agir toujours dans une intention vertueuse ; mais il y a aussi des devoirs particuliers, qui sont proprement des devoirs de vertu, comme par exemple de viser à la perfection, et de contribuer au bonheur d'autrui. Telles sont en effet, selon Kant, les deux fins principales que se propose l'homme vertueux.

Le devoir de nous perfectionner est décrit, avec les développements qu'il réclame, dans les *Éléments de la doctrine de la vertu*. Ce titre n'est pas menteur : le livre tout entier respire la morale la plus pure et la plus austère. Point d'accommodements ni d'hésitations ; partout une doctrine nette et assurée, qui exclut et condamne sans réserve tout ce qui fait obstacle à notre perfectionnement : l'intempérance, l'impudicité, le suicide, le mensonge, l'avarice, la fausse humilité. Voilà les ennemis que combat de front notre grand moraliste, et dans sa scrupuleuse étude, il fait suivre tous ses préceptes de questions casuistiques, qui témoignent à la fois d'une bonhomie qui ne laisse pas d'être piquante et d'une extrême rigidité de principes. Comme Socrate, il fait du *Connais-toi toi-même* le premier devoir de l'homme et le premier degré de la vertu, et il n'admet pas que l'on marchande avec sa conscience, témoin cette belle maxime : « Dire de quelqu'un qu'il a une conscience large revient à dire qu'il n'a pas de conscience. »

Nos devoirs de vertu envers les autres hommes sont de deux sortes. Il y a des devoirs de *respect*, qui ne sont qu'une dette payée à la dignité de la nature humaine, et que leur caractère obligatoire rapproche des devoirs de droit ; ils consistent à nous abstenir de tout orgueil, de toute médisance, de toute raillerie. Puis il y a des devoirs d'*amour*, qui créent chez nos semblables une obligation envers nous et qui sont méritoires à leur égard : tels sont les actes de bienfaisance et même de reconnaissance, ceux qu'inspire l'humanité ou sympathie pour nos semblables. Outre ces devoirs généraux, les conditions et

relations diverses des hommes donnent naissance à des obligations spéciales, comme celles de l'amitié, où Kant s'arrête avec une certaine complaisance. Il ne néglige pas non plus ce qu'il appelle les vertus de société, comme l'affabilité des manières et l'urbanité dans la controverse.

La vertu n'étant pas innée, mais acquise, Kant est d'avis, comme Socrate, qu'elle peut être enseignée, et il donne un curieux essai de catéchisme moral, à l'usage de ses disciples. Mais il se rappelle le mot d'Aristote, que nul ne devient vertueux malgré soi ; il recommande en conséquence une pratique assidue, une sorte d'ascétisme qui d'ailleurs n'a rien de commun avec les habitudes monacales. Il veut enfin qu'on unisse au courage et à la force d'âme cette sérénité parfaite qui lui paraît être le signe de la vraie sagesse, parce qu'elle accompagne toujours une bonne conscience :

Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

Les vues de Kant sur l'éducation se trouvent dans un petit traité de *pédagogie*, dont M. Barni a placé la traduction à la suite des *Éléments de la doctrine de la vertu*. Il est intéressant de retrouver dans cet opuscule les principales idées de l'*Émile*, avec les modifications que peut suggérer le bon sens éclairé par une profonde connaissance de la nature humaine. Kant y est en effet disciple de Rousseau, mais disciple indépendant et qui excelle à corriger son maître. Le but de l'éducation étant à ses yeux de préparer l'homme à sa plus haute destination comme être moral, c'est sur la volonté qu'il veut qu'on agisse ; c'est le carac-

tère qu'il entreprend de former. Chez nous, au contraire, on ne s'occupe guère que de l'intelligence, et de là vient, dit avec raison M. Barni, qu'on trouve parmi nous tant de beaux esprits et si peu d'hommes.

Kant, on le voit, n'est pas seulement le plus grand métaphysicien du XVIII[e] siècle, il en est encore le meilleur moraliste. Mais il était de ce siècle, qui fut si préoccupé des intérêts et des droits de l'homme, et si oublieux des choses de la religion et de nos devoirs envers la Divinité. De là, dans sa morale, une double imperfection, je n'ose dire une double lacune ; car elle n'omet ni l'idée religieuse, ni la charité qui s'y rattache, mais elle ne leur fait pas une part suffisante. Le judicieux traducteur de Kant est forcé d'en convenir, et lui-même il le blâme de n'avoir pas reconnu l'existence de devoirs directs envers Dieu. Il avoue également [1] que, dans cette morale, « l'idée du devoir efface celle du dévouement,... qu'elle incline plutôt du côté du respect que du côté de l'amour, que le respect de la dignité humaine en est en effet le principe, non pas unique, mais dominant, de même que la charité est celui de la morale chrétienne. » C'est pour cela, dirons-nous à Kant et à son interprète, que la morale chrétienne est plus vraie que toute doctrine fondée de préférence sur la justice ; car le droit strict ne conduit pas à la charité, tandis que celle-ci, ne pouvant exister sans le respect du droit, accomplit excellemment la justice, suivant l'admirable enseignement du *Discours sur la montagne*. La doctrine morale de Kant est donc un peu étroite ; c'est là son

1. P. LXXXIII.

défaut évident; mais peut-être doit-on en chercher la cause dans l'esprit du siècle plutôt que dans les principes de ce philosophe. N'y a-t-il pas, en effet, de l'inconséquence à nier Dieu comme objet de notre amour, de nos adorations et de notre *raisonnable service*, lorsqu'on l'a proclamé comme législateur et comme juge, lorsqu'on a dit cette parole remarquable : « L'idée de Dieu est toujours impliquée dans la conscience morale de soi-même, » lorsque enfin on a considéré les reproches de la conscience comme des arrêts de Dieu, « dont le siége est bien élevé au-dessus de nous, mais qui a aussi établi en nous son tribunal ! »

Nous avons dit le grand défaut de la morale de Kant : le côté religieux y est médiocre. Disons avec la même franchise son mérite éminent, la forte et mâle austérité de la doctrine. Voyez, par exemple, ce qui concerne le mensonge. Quelle vigueur dans la peinture de cet homme « que la honte accompagne comme son ombre, et qui est moins un homme véritable que l'apparence trompeuse d'un homme ! » Comme il repousse avec indignation « un prétendu droit de mentir par humanité ! » Ce sage, qui jamais ne s'abaissa jusqu'à mentir, ne souffre pas une seule exception au devoir de véracité. Noble doctrine après tout, quoiqu'on la taxe généralement d'exagération, et que la morale mondaine ne l'accepte pas volontiers. M. Barni, tout en partageant et en exprimant d'une manière énergique, pour son compte, cette profonde horreur pour le mensonge, propose un amendement à la règle trop absolue de Kant : « Le mensonge est toujours odieux, dès qu'on en profite. » Cette correction ingé-

nieuse a l'avantage de ne laisser aucune place à « ce machiavélisme honteux qui met le mensonge au service de l'ambition personnelle et de là convoitise. » Mais peut-être est-il encore permis de douter que le dévouement même et le sacrifice justifient ce qui, en soi, est absolument mauvais. Tel est du moins l'avis de Kant, c'est-à-dire d'un homme qui fera toujours autorité en morale, à cause de son inviolable droiture et de son attachement presque enthousiaste au devoir. On écoutera toujours avec déférence le sage dont les méditations et l'expérience personnelle se résument dans cette forte pensée : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants, et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au dedans [1]. »

La vie tout entière de Kant ne fut qu'un commentaire de cette belle parole: Né de parents pieux, il avait puisé dans leurs exemples le respect et l'amour du bien, et lorsqu'il les eut perdus, il conserva leur souvenir avec une vénération profonde. Il disait avec émotion qu'il n'avait jamais rien vu ni entendu dans la maison paternelle qui fût contraire à la moralité la plus sévère. Cette éducation chrétienne, fortifiée par la lecture de la Bible, suffit pour expliquer comment ce libre penseur, si jaloux de son indépendance philosophique, fait une grande part aux idées chrétiennes, tout en les combinant avec une sorte de stoïcisme. M. Barni constate avec précision cette double in-

1. *Critique de la raison pratique*, trad. de M. Barni, p. 383.

fluence. « Kant, dit-il, s'inspire évidemment de la morale stoïcienne : ses paroles ne sont souvent qu'un écho des enseignements du Portique ; mais écoutez jusqu'au bout ce nouvel apôtre du stoïcisme, et vous verrez que l'esprit chrétien a passé par là. C'est ainsi qu'après avoir placé dans cette force morale qu'on appelle la vertu, notre plus grand et même notre unique titre de gloire, il nous rappelle, comme pour tempérer notre orgueil, qu'il y a encore quelque chose au-dessus de la vertu, à savoir la sainteté, cet idéal de la vertu même, vers lequel nous devons tendre, mais où nous ne saurions jamais nous flatter d'avoir atteint. C'est ainsi encore qu'au lieu de promettre à l'homme cette paix inaltérable que le stoïcisme attribue au sage, il lui montre la vertu toujours forcée de combattre à la sueur de son front, mais en même temps progressive. »

En résumé, la philosophie de Kant se recommandera en tout temps par sa partie morale à l'attention sérieuse des amis de la religion et de la vérité. C'est par là, sans doute, qu'elle attira Pierre Prévost, de Genève, et le savant M. Stapfer, avant que M. Cousin l'eût prise pour texte de ses éloquentes leçons. Lorsque, en 1829, un savant pasteur, M. Samuël Vincent, de Nîmes, essayait de tracer dans ses *Vues sur le protestantisme français* la voie d'études où devait s'engager la théologie protestante, il n'hésita pas à signaler à ses collègues la philosophie de Kant. C'est, en effet, la meilleure depuis Leibniz jusqu'à nos jours ; la morale en est forte et, en général, digne du christianisme. Plût à Dieu que la France tout entière pût entendre la voix de ce grand homme, chez qui, chose

rare, le génie n'avait point étouffé le cœur! Ceux du moins qui se livrent à des études sérieuses, tiendront grand compte du travail si intelligent et si utile de M. Barni. Il a entrepris une tâche de longue haleine; mais il y sera soutenu par la sympathie des philosophes, par les encourrgements qu'il a déjà reçus ou qu'il attend encore, et surtout par la conscience d'un service rendu à la cause du bien et du progrès moral.

III

MAINE DE BIRAN

SA DOCTRINE DÉFINITIVE[1]

Maine de Biran est un de ces hommes dont la renommée va toujours grandissant, parce que le siècle qui a laissé passer sans bruit ses premières publications s'aperçoit chaque jour davantage de l'influence profonde que ce philosophe a exercée sur le progrès des idées et sur la marche générale de l'esprit français. La destinée même de ses ouvrages, publiés la plupart après sa mort et à d'assez longs intervalles l'un de l'autre, n'a pas peu contribué à éveiller notre curiosité et à redoubler notre sympathie pour ce penseur solitaire, dont la figure originale, d'a-

1. *Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, avec la collaboration de Marc Debrit, 1859. 3 vol. in-8° (Extrait de la *Revue chrétienne*, mars et avril 1860.)

bord laissée dans l'ombre, nous a été dévoilée peu à peu dans ses traits principaux et sous des aspects si divers. L'histoire de ce rare esprit reproduit comme en raccourci le développement graduel des esprits de notre temps, et par une coïncidence merveilleuse, la première de ces deux histoires n'a été connue qu'à mesure que se déroulait la seconde, dans ses trois principales périodes.

La philosophie du XIXe siècle, à son début, subit la direction empirique, sensualiste et même matérialiste qui avait prévalu dans l'âge précédent; mais bientôt elle prêta l'oreille à d'éloquents interprètes du spiritualisme et remplaça l'imitation de Locke et de Condillac par celle de Platon et de Descartes ; enfin, obéissant à ses instincts secrets, en même temps qu'aux leçons de l'expérience et de l'histoire, elle a fini par aborder, timidement d'abord, mais avec un intérêt de plus en plus marqué, les questions morales et religieuses qui se rattachent à l'étude du christianisme. La pensée de M. de Biran traversa les mêmes phases : adonnée successivement à l'idéologie condillacienne, à la réaction spiritualiste et à la méditation de l'Évangile, elle exprime et résume, on peut le dire, ces trois mouvements successifs de la science contemporaine, et, après avoir concouru avec puissance à une sorte de renaissance philosophique dans notre pays, elle vient s'associer aujourd'hui à notre réveil religieux.

Lorsque M. de Biran s'éteignit en 1824, à l'âge de cinquante-huit ans, un petit nombre d'amis seulement sentirent la perte que faisait en lui la philosophie française. Il est vrai que ces quelques amis s'appelaient Royer-Collard, Ampère, Stapfer, Guizot, V. Cousin, et que l'un

d'eux, M. Royer-Collard, disait hautement : « Il est notre maître à tous, » tandis qu'un autre, le savant M. Stapfer, s'écriait que cette mort était une *calamité*, et résumait tous ses regrets dans cet aveu : « Je m'imaginais que la philosophie religieuse avait besoin de M. de Biran. » Le public n'avait pas été habitué à tenir si grand compte de ce philosophe ; il ne connaissait guère de lui qu'un *Mémoire sur l'habitude*, imprimé en 1803, et qui, sauf quelques dissentiments alors inaperçus, semblait reproduire assez fidèlement la doctrine condillacienne. Ce n'est que dix ans après sa mort que, grâce au plus éminent de ses disciples, le nom de M. de Biran, sortant de sa demi-obscurité, fut salué comme celui d'un des fondateurs de la philosophie nouvelle. M. Cousin, en publiant pour la première fois, en 1834, les *Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, les fit précéder d'une de ces belles préfaces dont lui seul avait le secret, et réussit à fixer l'attention du monde lettré sur un homme qu'il avait souvent proclamé l'un de ses maîtres et « le plus grand métaphysicien qui eût honoré la France depuis Malebranche [1]. » Plus tard, en 1841, l'illustre éditeur, nouveau Plotin de cet autre Ammonius, voulant achever sa tâche, fit paraître, en quatre volumes, les principaux ouvrages à lui connus de Maine de Biran, et les philosophes crurent posséder tous les éléments d'un jugement définitif sur cette libre et vigoureuse intelligence qui, d'abord enchaînée au sensualisme idéologique de Condillac, avait été amenée par ses propres réflexions à secouer un joug in-

1. *Introduction à l'histoire de la philosophie* (1829), 13e leçon.

digne d'elle, et qui, après avoir rejeté les préjugés dont elle avait été nourrie, avait su tirer pour ainsi dire de sa forte substance une doctrine neuve et féconde. On admira cette heureuse initiative, cette pensée aussi profonde que hardie, et la nouvelle école adopta pour un de ses pères celui que M. Cousin persistait à appeler « le premier métaphysicien de son temps. »

Cependant l'œuvre du philosophe n'était pas encore entièrement connue : la plupart de ses travaux, et même les plus importants à certains égards, étaient inédits et risquaient de demeurer à jamais dans l'oubli, si un homme de cœur, M. François Naville, de Genève, ne s'était appliqué avec une persévérance admirable à retrouver d'abord, puis à préparer pour l'impression un grand ouvrage de psychologie dont il savait que M. de Biran s'était occupé pendant plusieurs années, et que tout le monde, excepté lui, croyait perdu. L'ardeur du vénérable pasteur genevois eût été encore plus grande peut-être, s'il avait connu le dernier progrès accompli par M. de Biran, s'il avait su qu'après avoir rompu avec la philosophie de la sensation au nom de la liberté morale de l'homme, il avait fait un pas de plus en admettant dans l'homme, au-dessus de la vie sensitive ou animale, au-dessus même de la vie humaine proprement dite, une vie divine ou religieuse, qui n'était autre que la vie chrétienne. Voilà ce que démontre péremptoirement la publication de M. Ernest Naville, digne continuateur de son père dans l'œuvre pieuse de rétablir la pensée d'un grand philosophe et de rendre à sa mémoire tout le lustre dont elle est digne.

Les *Œuvres inédites* de M. de Biran qui sont enfin mises au jour sont : 1° l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qui, avec une *introduction générale* de l'éditeur, remplit les deux premiers volumes ; 2° plusieurs écrits ou fragments composant le troisième volume, et dont le plus important a pour titre : *Nouveaux essais d'anthropologie*, précieuse découverte du dernier éditeur, récompense inespérée de ses efforts et de sa persévérance. C'est dans ce dernier écrit que M. de Biran avait déposé les résultats de ses méditations suprêmes ; c'est là surtout qu'il se montre philosophe chrétien. Malheureusement les *Nouveaux essais* « n'ont jamais été qu'ébauchés et dans quelques-unes de leurs parties seulement, » et ils nous sont parvenus dans un état déplorable de mutilation. La pensée de l'auteur avait donc besoin d'être interprétée et commentée. On trouvera cet indispensable commentaire dans l'*Introduction générale de l'éditeur*. Mais ce n'est pas le seul ni même le principal mérite de ce travail ; il en a d'autres plus appropriés peut-être à la plupart des lecteurs. Ce morceau capital ne contient pas seulement l'histoire philosophique et religieuse d'un penseur d'élite ; il est surtout destiné à démontrer une thèse d'un intérêt général, savoir que la foi n'exclut pas la philosophie, et que notre raison et notre conscience peuvent nous amener par degrés à reconnaître librement la vérité du christianisme. De l'histoire de M. de Biran à l'examen de cette grave question la transition était facile : car, s'il est vrai qu'un esprit aussi indépendant et qui était parti de si loin et de si bas dans la spéculation métaphysique, ait été conduit par la philosophie elle-même

jusque dans les bras de la foi, comme jadis saint Augustin, ce bel exemple ne confirme-t-il pas avec éclat les espérances de ceux qui de nos jours cherchent la paix de l'esprit dans l'union de la libre science avec la religion du Christ? Ainsi le croit M. Naville, et il part de cette remarquable expérience pour établir, à l'aide du raisonnement et de l'histoire, la possibilité et la légitimité d'une philosophie chrétienne.

Dans les pages qui vont suivre, il nous faudra examiner comment M. Naville s'est acquitté de sa double tâche: nous étudierons en lui d'abord l'interprète de M. de Biran, puis le chrétien désireux de montrer l'accord de toutes ses convictions.

I

M. de Biran, tout le monde le sait, commença par adhérer ostensiblement à la méthode et aux principes de Condillac, professant, sur l'autorité des maîtres, que toutes nos facultés dérivent, au fond et primitivement, de celle de sentir ou de recevoir des impressions. Cependant, dès le début de sa carrière, alors qu'il admettait sans réserve cette dangereuse hypothèse, on peut dire que le sens moral et la conscience de soi-même protestaient déjà en lui contre la doctrine régnante. « Que pouvons-nous? » se demande-t-il tout d'abord, et il se l'est demandé jusqu'à la fin; car ce problème a été celui de toute sa vie, et il semble avoir tracé lui-même le programme de son œuvre, lorsqu'il écrit, vers 1794 ou 1795 :

« Il serait bien à désirer qu'un homme habitué à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement. » Il devait être cet homme, et ne se doutait pas encore que son analyse ruinerait celle de Condillac [1]. L'éditeur constate, durant cette première période, une certaine indécision dans la pensée; il recueille avec soin les moindres signes d'un combat entre des principes contraires, et il ne lui est pas trop difficile de discerner, même dans le livre de M. de Biran sur l'habitude, « les germes déjà développés de tendances qui devaient le conduire bien loin du sensualisme. » C'est d'abord la conviction qu'il y a effort et réaction de l'âme dans certaines impressions dites actives, et qui, sous le nom impropre de perceptions, sont opposées aux sensations ou impressions passives. Puis vient l'idée de cause qui, après avoir été considérée comme un produit de l'imagination, est rattachée dans une note à l'exercice de notre pouvoir personnel. Enfin des doutes sérieux sur la doctrine de Condillac, une critique pénétrante et judicieuse de la prétendue analyse de ce philosophe [2], le besoin fortement accusé d'une analyse réelle dans la science de l'âme, trahissent déjà tout ensemble les préoccupations et la perspicacité incomparable de celui qu'on a appelé avec raison « un homme sans égal, en France, pour le talent de l'observation intérieure, la finesse et la profondeur du sens psychologique [3]. »

Un tel observateur ne pouvait longtemps s'ignorer

1. Introduction générale de l'éditeur, t. I, p. XIV.
2. *Ibid.*, p. XIX, XX, XXVI.
3. V. Cousin, *Fragments philos.*, préf. de la 2e édition.

soi-même. Aussi M. de Biran ne tarda-t-il pas à acquérir la pleine conscience de sa position. A force de méditer sur la doctrine du jour, il en avait reconnu l'insuffisance : il avait découvert de lui-même, sans secours étranger, un élément essentiel de la nature humaine dont cette doctrine ne pouvait rendre compte. Il comprit bientôt à quelle distance il se trouvait d'une école qui ne voyait dans l'homme que le sujet passif de la connaissance, une sorte d'alambic où les impressions des objets extérieurs venaient se transformer mécaniquement en idées, et, au nom même de l'expérience sur laquelle on prétendait s'appuyer, il revendiqua l'activité de l'être intelligent, fait considérable, depuis longtemps méconnu par les philosophes, et qu'il avait su retrouver, en dépit de leurs analyses trompeuses, par la seule force de sa pensée appliquée à étudier ses propres actes. Il mérite donc pleinement ce bel hommage qui lui a été rendu par un témoin bien digne de foi, M. Cousin lui-même : « De tous mes maîtres de France, M. de Biran, s'il n'est pas le plus grand peut-être, est assurément le plus original. M. Laromiguière, tout en modifiant Condillac sur quelques points, le continue. M. Royer-Collard vient de la philosophie écossaise, qu'avec la rigueur et la puissance naturelle de sa raison il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des travaux qui ne sont pas la moindre partie de sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande. M. de Biran seul ne vient que de lui-même et de ses propres méditations [1]. »

1. *Œuvres de M. de Biran* (1841), préface de l'éditeur, p. IV.

Quels que soient les mérites de l'exposition des derniers éditeurs de M. de Biran, M. Cousin aura toujours l'honneur d'avoir le premier embrassé avec force, puis expliqué avec une ampleur et une lucidité admirable la doctrine essentielle de son maître, celle que, par une exagération facile à comprendre, il a appelée « la seule idée » de ce philosophe. Cette idée qui, suivant lui, a suffi à toute une vie, à toute une destinée philosophique, c'est « la réintégration de l'élément actif avec le cortége de ses conséquences ; » et il montre avec éloquence la vraie activité découverte dans la volonté, la liberté humaine placée au-dessus de tous les sophismes, Leibniz restauré parmi nous, Hume victorieusement réfuté, enfin le spiritualisme rétabli dans la philosophie sur la base même de l'expérience.

M. Naville ne pouvait que reproduire avec moins d'éclat cette exposition dans ses traits principaux ; mais il l'a enrichie de détails précieux, au moyen des ressources nouvelles dont il disposait, et surtout à l'aide de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qui est pour la première fois livré au public dans son ensemble, et qui demeure, dit-il, « la production la plus étendue de M. de Biran, et quant à la pure psychologie, son ouvrage capital. » Peut-être en sentira-t-on mieux encore l'importance, quand nous aurons ajouté qu'il s'agit d'une philosophie qui ne sort guère des limites de la psychologie. Le lecteur ne s'attend pas sans doute à rencontrer ici une analyse de l'*Essai;* il nous blâmerait de vouloir refaire ce qui a été si bien fait par l'éditeur, soit dans son Introduction, soit dans le Résumé qu'il a placé à la fin du second volume, soit même dans la courte, mais excellente notice, dont le

Dictionnaire des scienees philosophiques lui est redevable. Il suffira, pour l'objet de cet article, de noter brièvement, d'après ce triple travail, quelques-unes des pensées que M. de Biran a développées de préférence et qui caractérisent le mieux cette période de sa vie intellectuelle que M. Naville appelle très-judicieusement : « Philosophie de la volonté. »

En introduisant l'activité, commme il l'avait fait tout d'abord, dans l'être purement sensitif des condillaciens, M. de Biran substituait, à l'unité factice de la sensation transformée, la dualité du moi qui agit et se sent agir et de l'organisme auquel il est uni et qui lui résiste. Cette vue une fois admise s'étendit et se développa dans son esprit ; après avoir été comme une observation faite en passant, elle devint le centre et le point de départ de toute sa philosophie. « Dans l'*Essai*, il ne s'agit plus seulement de rétablir un fait inconnu, mais de déduire de ce fait toute une théorie de l'homme et d'abord une théorie de l'entendement [1]. » Quand la psychologie pure a retrouvé par l'observation le fait primitif où le moi acquiert la conscience de lui-même, savoir l'effort de la volonté pour vaincre la résistance du corps, elle a déterminé du même coup, selon M. de Biran, l'origine des notions fondamentales sur lesquelles repose tout le travail de la pensée. En effet, les idées de force, de substance, de cause, d'espace et de temps, celles d'unité, d'identité et de liberté, ne sont autre chose que des aspects ou des expressions diverses d'une seule notion,

1. Introduction de l'éditeur, p. LVII.

celle du moi voulant, type par excellence de la force, manifestation d'une substance qui s'oppose à une autre substance, cause du mouvement musculaire, activité une, indivisible, identique à travers la succession de ses actes.

Sous tous ces aspects, l'idée du moi est liée indissolublement à celle du non-moi. A l'esprit humain, sujet et principe de toute connaissance, s'oppose et s'unit à la fois dans la conscience un autre élément, qui est en quelque sorte la matière brute de la volonté et de la pensée. L'homme est double, et, pour expliquer sa nature, il en faut suivre les deux éléments dans leurs diverses combinaisons. On peut distinguer par ce moyen quatre *systèmes* ou modes réels de notre existence : 1° le système *affectif* ou vie purement animale, résultant du jeu primitif de la machine organisée ; 2° le système *sensitif*, qui se développe à l'état de veille, et où l'âme intervient déjà par un premier effort, mais où son activité propre est subordonnée aux impressions du dehors ; 3° le *système perceptif*, qui témoigne d'un effort plus énergique dans l'acte si important de l'attention ; 4° enfin, le système *réflexif* ou le plus haut degré de l'effort, alors que le moi, se distinguant nettement de tout ce qui n'est pas lui, arrive à la conscience claire de son pouvoir d'agir, sans cesser toutefois de sentir son corps. Tous ces états réels que l'homme traverse attestent chez lui deux vies bien distinctes : celle de l'organisme, qui constitue le *physique*, et celle du moi, qui constitue le *moral*. Par l'union et l'opposition de ces éléments de notre nature, par leurs rapports variés et par la prédominance de l'un ou de

l'autre, M. de Biran explique d'une manière ingénieuse l'aliénation mentale, le sommeil, les songes, le somnambulisme, l'instinct des animaux, etc. Il a soin de ne sacrifier jamais ni l'influence du physique sur le moral ni la nature hyperorganique du principe sentant et voulant, et semble concilier à merveille la dualité humaine avec l'unité de conscience. Ainsi ses théories respectent l'observation et le sens commun, et néanmoins elles abondent en idées neuves que l'éditeur a su faire valoir, tantôt par d'intéressants développements, tantôt par des indications discrètes. Ne pouvant pénétrer plus avant avec lui dans cette étude, rappelons du moins que, par sa doctrine de la volonté, M. de Biran a puissamment contribué à ramener la philosophie française dans les voies d'un sage spiritualisme, en même temps que par son exemple il enseignait la méthode psychologique, qui seule peut assurer la marche et garantir les progrès de la science de l'homme.

M. Naville a mis en parfaite lumière ce double service rendu à la philosophie de notre siècle en France; mais peut-être est-il allé trop loin en assignant à M. de Biran une place à part dans l'histoire générale de l'esprit humain. L'ancien spiritualisme, suivant lui, s'attachait trop exclusivement à la pensée, à laquelle il subordonnait la volonté, de sorte qu'on pourrait le résumer en cette formule : « L'homme est une intelligence servie par une volonté. » De là, comme une conséquence nécessaire, le déterminisme ou la négation de la liberté. Or, dit-il, c'est le contraire qui est le vrai, et M. de Biran est le seul, après Descartes, qui ait compris et enseigné l'antériorité

de la puissance volontaire par rapport à l'intelligence[1].

Que cette appréciation du spiritualisme classique, pour ainsi dire, soit très-ingénieuse, je le reconnais volontiers, je la crois même fondée; mais l'importance attribuée à M. de Biran n'est-elle pas un peu excessive? Je crains que son habile apologiste ne se soit laissé emporter par son zèle pour le philosophe qu'il a si noblement entrepris de sauver de l'oubli ou, si l'on veut, de cette notoriété banale qui est la récompense des talents estimables et des vertus médiocres. Assurément M. de Biran a droit à quelque chose de plus : car c'était un penseur original, et sa doctrine a exercé une salutaire influence, en marquant son empreinte sur les esprits les plus éminents, sur les chefs même de notre littérature philosophique. M. Cousin d'abord, et ensuite M. Jouffroy l'ont accepté pour maître, et leurs écrits ont popularisé cette conviction de notre liberté morale qui, fécondée par l'idée du devoir, inspire encore si heureusement le noble talent de M. Jules Simon. Ces faits méritent d'être signalés, et ce n'est pas nous qui en contesterons l'importance; mais n'est-ce pas dépasser la juste mesure que de comparer et d'opposer à Socrate, à Platon et Aristote, à Descartes, à Malebranche et à Leibniz, à Reid et à Kant, un philosophe qui, après tout, n'est pas à leur hauteur? Bien plus, n'est-ce pas déjà une témérité que d'affirmer aussi nettement que le fait M. Naville « la priorité de Maine de Biran dans le mouvement des esprits qui a produit la philosophie contemporaine[2]? » Rien de plus difficile en général que

1. *Introduction*, t. I, p. CXIV, etc.
2. *Ibid.*, p. LI, LII.

d'établir solidement un droit en ce genre. Celui d'Aristote lui-même, comme inventeur du syllogisme, a été cent fois démontré, et il est sans cesse remis en question. Pour ce qui est de M. de Biran, on doit sans doute lui attribuer une grande part dans la réaction de l'esprit français contre l'école de Condillac; mais, s'il l'a fortifiée en s'y associant, on ne saurait admettre qu'il l'ait provoquée ni préparée. Chacun sait que son opposition au sensualisme fut longtemps obscure, et que le public ne le connut sous ce rapport qu'après une foule d'écrivains célèbres et même de philosophes, tels que M. Royer-Collard, M. Laromiguière et M. Cousin lui-même. Or est-il au moins démontré qu'il ait précédé en intention ceux qui travaillèrent parmi nous au réveil de la pensée et au renouvellement de la philosophie? Avant que M. de Biran vînt à Paris propager ses nouvelles idées parmi quelques personnes d'élite, Cabanis n'avait-il pas déjà écrit à M. Fauriel cette lettre sur les causes premières, qui a paru aux uns une rétractation de ses anciennes opinions, tandis que d'autres n'y voient que le développement de ce germe de spiritualisme qu'une attention bienveillante peut retrouver jusque dans les plus tristes productions de la philosophie française du XVIII[e] siècle? La doctrine élevée de M. Royer-Collard était fermement assise et s'exprimait en un langage digne d'elle, avant d'avoir subi le contact des idées de M. de Biran. Il en est de même de M. Laromiguière qui, dès l'année 1805, faisait pressentir, dans ses *Paradoxes de Condillac*, une réforme prochaine de l'école dont ses spirituelles leçons furent à la fois une exposition et une critique. Enfin,

en 1804, alors que la pensée de M. de Biran se cherchait encore, un savant modeste, mais très-connu, et à qui l'on doit une place distinguée dans l'histoire de notre littérature philosophique, Pierre Prévost, de Genève, publiait en deux volumes ses *Essais de philosophie*, où l'on rencontrait, à côté de regrettables concessions aux hypothèses des idéologues [1], des éléments d'une doctrine plus solide, plus élevée et plus large : la distinction de la sensation, de l'intelligence et de la volonté, les facultés actives et morales de l'homme partout opposées à ses facultés intellectuelles, l'activité de l'âme dans la sensation à laquelle « elle se livre ou elle résiste, » l'attention surtout, analysée et décrite comme un effort le plus souvent pénible, et comme une preuve de « cet empire que l'âme exerce sur ses facultés, pour fixer sa légèreté naturelle [2] ; » enfin, à défaut d'originalité, une honorable indépendance vis-à-vis de la philosophie officielle, à laquelle l'auteur préfère hautement l'école écossaise. Sans aller plus loin, sans chercher d'autres preuves, il est certain que M. de Biran n'eut pas l'initiative du mouvement auprès du public, et il est permis de douter qu'il l'ait eue même dans son cabinet.

A plus forte raison ne saurait-on souscrire à l'arrêt par lequel M. Naville prétend réformer l'histoire au profit du philosophe de Bergerac. A l'en croire, ce n'est plus de Descartes qu'il faut faire dater la philosophie moderne, si par là on entend une philosophie fondée sur la méthode psychologique et sur l'observation du moi : c'est de Maine

1. Chose remarquable, M. de Biran est cité parmi eux, p. XVII.
2. *Essais de philos.*, t. I, p. 65, 71, 131, 132, etc.

de Biran ! Je n'exagère pas ; voici comment s'exprime M. Naville :

« Si cette vue n'appartient pas en propre à M. de Biran, tout au moins en a-t-il tiré, je le pense, le plus grand parti, et peut-il être considéré à juste titre comme le *fondateur de la méthode psychologique*...... Descartes, sans doute, a posé à la base de tout son édifice métaphysique le *je suis*, expression immédiate du fait de conscience. Mais..... à peine a-t-il fait un pas, qu'il abandonne le terrain des faits pour s'élancer dans le monde des idées...... Tout ce qu'il demande à l'expérience, dont il s'empresse de méconnaître les droits, c'est un point d'appui pour s'élancer..... C'est donc bien vainement, ce me semble, et en s'emparant à la légère d'un mot dont on n'examine pas la portée réelle, qu'on a voulu nous montrer le fondateur de la méthode psycologiqne et le promoteur de l'observation interne dans ce génie tout spéculatif.... Le point de départ dont Descartes s'éloigne tout de suite, le *je suis*, M. de Biran s'y arrête, etc.[1]. »

Si l'on se bornait à montrer que M. de Biran est plus exclusivement psychologue que Descartes, on serait dans le vrai, et nul ne saurait y contredire ; mais parce qu'un vaste esprit, qui embrassait dans leur ensemble les problèmes philosophiques, ne s'est pas renfermé toute sa vie dans l'étude de sa propre nature, ce n'est pas un motif suffisant pour l'accuser d'avoir méconnu l'importance de cette étude. On allègue, il est vrai, le peu de place accordé au *je pense, donc je suis*, dans le *Discours de la méthode*. Mais ce discours n'est qu'un abrégé de la philoso-

1. Introduction, p. LXXVII et suiv.

phie de Descartes ; il ne faut pas que sa brièveté fasse illusion ; tout y est résumé et condensé, l'étude de Dieu et celle du monde physique, aussi bien que la science de l'âme, et celle-ci est mise à la base de tout le système : non pas, qu'on le remarque bien, un seul fait pris au hasard dans son domaine, mais, je le répète, la science de l'âme tout entière. Le dessein de Descartes à cet égard n'a rien de douteux ni d'obscur ; il l'a développé assez longuement dans les *Méditations*, dans les *Réponses aux objections*, dans les *Principes de philosophie*. Qu'on relise en particulier les *Méditations*, et l'on verra qu'il ne se contente pas d'y établir le *je pense, donc je suis*, mais qu'avant de s'élancer plus haut, il tient à se rendre compte de sa propre nature. Là encore il ne donne qu'un résumé de sa doctrine de l'âme ; mais on peut juger du prix qu'il y attache par cette phrase admirable placée au début de la IIIe Méditation : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses, et ainsi m'entretenant seulement moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. » Au reste, l'histoire nous présente un magnifique commentaire de la pensée de Descartes, dans le développement de son école, dans cette suite d'écrits sur la connaissance de soi-même, sur la nature de l'homme et sur l'entendement humain, entre lesquels il suffit de rappeler les chefs-d'œuvre de Malebranche et de Locke. Avant d'arriver à M. de Biran, il

faut encore traverser Reid et Kant, pour ne point parler de Condillac, dont l'école a cependant fini par mettre toute la philosophie dans la psychologie, confondue, il est vrai, avec l'analyse des sensations.

M. de Biran partagea d'abord cette matière étroite d'envisager la philosophie; plus tard ses vues s'étendirent, mais il demeura toujours dans les limites de la psychologie, et là même il ne fit pas à tous les éléments de la nature humaine leur part légitime. A la doctrine exclusive de l'homme-sensation, il opposa la doctrine presque aussi exclusive de l'homme-volonté, et, omettant la raison, il ne sut comment expliquer la connaissance des vérités premières, l'idée de l'infini et la notion même du devoir. Chose étrange et pourtant incontestable, M. de Biran laissa la morale en dehors de sa philosophie. On ne peut assez s'étonner qu'un esprit aussi pénétrant et aussi consciencieux soit demeuré si longtemps plongé dans l'étude de la volonté, sans jamais se préoccuper sérieusement de la loi de cette volonté. Rien de plus vrai cependant que cet apparent paradoxe. Nul écrit de M. de Biran n'est venu jusqu'ici le démentir, et les *Fragments sur les fondements de la morale*, que contient le troisième volume de la nouvelle publication, ainsi que l'intéressant avant-propos de M. Marc Debrit, ne prouvent eux-mêmes qu'une chose : l'attachement exclusif de l'auteur à l'analyse psychologique; ils viennent confirmer une fois de plus les critiques que lui adressait son premier éditeur, M. Cousin, quand il signalait les lacunes de ce système : « La théorie de M. de Biran, disait-il, vraie en elle-même, est profonde, mais étroite. M. de Biran a retrouvé et remis à leur place un ordre réel

de faits entièrement méconnus et effacés; il a séparé de la sensation et rétabli dans son indépendance l'activité volontaire et libre qui caractérise la personne humaine. Mais comme épuisé dans ce travail, il ne lui est plus resté assez de force ni de lumière pour rechercher et discerner un autre ordre de phénomènes enfoui sous les deux premiers. »

M. Naville relève à son tour, avec non moins de force que M. Cousin, ce défaut si regrettable de la philosophie de la volonté. Il insiste sur cette double singularité d'une analyse profonde de l'activité humaine qui passe sous silence les motifs de nos actions, et d'une théorie de la connaissance qui rompt avec le sensualisme, sans mettre en lumière les idées et les notions irréductibles à l'expérience. Axiomes, principes de la raison, loi morale, existence de Dieu, vérités nécessaires, l'ordre rationnel tout entier est absent. Comment une philosophie aussi décidément empirique a-t-elle pu devenir chrétienne ?

II

L'empirisme de M. de Biran, ainsi que le remarque son éditeur, est d'une nature toute spéciale et ne se laisse confondre avec aucun autre. L'auteur de l'*Essai* appartient encore, il est vrai, à l'école de l'expérience, mais c'est « par les lacunes de sa méthode plus que par sa méthode elle-même. »

En effet, si M. de Biran ne fit pas d'abord à la pensée une place convenable dans ses analyses, cela ne venait

pas tant d'un parti pris de nier la raison que d'un sentiment profond de l'activité de l'âme, et du désir d'en établir la réalité au moyen de l'expérience. S'il eut longtemps le tort de rejeter toute distinction entre l'entendement et la volonté, ce n'était pas qu'il voulût supprimer ou atténuer les notions les plus élevées de l'esprit; c'était plutôt l'exagération d'une vérité trop peu remarquée jusqu'alors, et que M. Naville développe avec une juste complaisance, savoir: que l'activité spontanée de l'âme ne suppose pas nécessairement la pensée, mais qu'au contraire l'intelligence a pour condition indispensable l'activité première dont elle-même n'est qu'une manifestation, soit qu'elle cherche la vérité, soit qu'elle y adhère avec plus ou moins d'énergie. Or, cette préoccupation du rôle de la volonté dans les actes de l'intelligence portait son remède avec elle. Précisément parce qu'il se demandait sans cesse : *Que pouvons nous ?* M. de Biran devait reconnaître tôt ou tard, comme autrefois les derniers stoïciens, mais d'une autre manière, les limites de notre puissance volontaire. Aussi le voit-on, dès 1813, s'avouer à lui-même que l'attention n'est pas la connaissance , et que l'effort ne crée pas plus les notions que le fait d'ouvrir les yeux ne crée la lumière. « Ouvrir les yeux de l'esprit, dit-il, les diriger du côté d'où vient la lumière, les tenir fixés sur l'objet, voilà tout ce que nous pouvons, et en quoi consiste la liberté [1]. » Dès lors il distingue de plus en plus nettement deux sortes de pensées : d'une part la connaissance proprement dite, qu'il persiste

1. Introduction de l'éditeur, t. I, p. cxxv.

à appeler expérience, et qui repose sur la conscience de l'action volontaire et libre ou du moi ; d'autre part la croyance, c'est-à-dire la conviction fatale et nécessaire de toutes les vérités qu'il appelle absolues, telles que l'âme dans sa substance, l'existence de la substance corporelle, les notions universelles, les principes et, par dessus tout, l'infini, l'éternel, Dieu enfin, dont l'idée grandissait chaque jour dans son âme et prenait place dans sa philosophie. A partir de l'année 1818, M. de Biran entra décidément dans une phase nouvelle où la philosophie de la volonté, qu'il avait d'abord ajoutée plutôt que substituée à celle de la sensation, se trouva complétée et corrigée à son tour par une philosophie plus haute. On peut juger du chemin qu'il avait parcouru par le passage suivant, où il expose la division et le plan de ses *Nouveaux essais d'anthropologie*, commencés en 1823.

« Je formerai trois divisions de la science de l'homme telle que je la conçois. Cette notion de l'homme est infiniment compliquée, puisqu'elle renferme tous les modes passifs et actifs de notre existence, tous les produits divers des forces vivantes qui la constituent. Ces forces vivantes ou ces vies que l'expérience intérieure apprend à distinguer et que le sens intime ne permet pas de confondre sont trois et non pas une seule, quoiqu'il n'y ait logiquement qu'un homme et psychologiquement qu'un moi unique. Je ferai en conséquence trois divisions de cet ouvrage. — La première comprendra les phénomènes de la vie animale, que je ne distingue point de celle qu'on a distinguée de nos jours sous le titre de vie organique. Je dirai pourquoi cette distinction, futile en elle-même, est inutile à mon but. — La deuxième division renfermera les faits

relatifs à la vie propre de l'homme, sujet sentant et pensant, soumis aux passions de la vie animale, et en même temps libre d'agir par sa propre force, et en vertu de cette force seule, personne morale, *moi*, qui se connaît et connaît les autres choses, exerce diverses opérations intellectuelles qui ont leur principe commun dans la conscience du *moi*, ou dans la force active qui le constitue. — La troisième division, la plus importante de toutes, est celle que la philosophie a cru jusqu'à présent devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, quoiqu'elle vienne aussi se résoudre en faits d'observation puisés dans une nature élevée, il est vrai, au-dessus des sens, mais non point étrangère à l'*esprit* qui connaît Dieu et lui-même. Cette division comprendra donc les faits ou les modes et actes de la vie spirituelle..... Toutes les facultés relatives à la vie spirituelle constituent l'esprit de l'homme en état de pure réceptivité d'une influence supérieure à lui, mais non étrangère à sa nature la plus élevée. Cette influence, en se manifestant à sa vue intérieure, le manifeste en même temps à lui-même dans ce qu'il est au fond, et dans ses rapports avec un idéal de beauté, de perfection intellectuelle et morale, etc. » (Nouveaux essais, Introduction, t. III, p. 356, 357).

Les *Nouveaux essais* étaient destinés, dans la pensée de leur auteur, à expliquer la nature de chacune de ces trois vies, à en montrer les différences, les rapports mutuels et la hiérarchie. La mort ne lui permit pas d'achever son œuvre ; nous n'en avons qu'une esquisse, mais qui suffit du moins pour en faire connaître les traits essentiels, et pour attester la présence d'une doctrine définitive, au lieu des indications auxquelles on en était réduit jusque-là.

Quelques-uns des écrits publiés en 1834 et en 1841 trahissaient déjà la transformation qui s'était opérée dans les idées de Maine de Biran, et un changement aussi considérable ne pouvait échapper à la sagacité d'un éditeur tel que M. Cousin. Aussi le voit-on dès 1834 signaler chez son ancien maître une velléité tardive de sortir de l'empirisme et de construire une philosophie plus haute et plus large, mais par des procédés qu'il taxe d'inconséquence et auxquels il refuse toute valeur rationnelle. Telle n'est pas l'appréciation de M. Naville, que nous avons lieu de croire mieux informé. Cependant, quoique M. Cousin n'eût pas sous les yeux toutes les pièces du procès, son jugement en pareille matière ne saurait passer inaperçu et sera toujours utile à connaître. Si d'ailleurs il a été exposé à atténuer la valeur des dernières pensées de notre philosophe, M. Naville, de son côté, a bien pu leur accorder une importance excessive, au double point de vue de la philosophie et du christianisme. Le rapprochement de ces opinions contraires fera connaître l'état de la question, et permettra au lecteur de prononcer entre les deux éditeurs.

Voici d'abord de quelle manière M. Cousin caractérise les tentatives de M. de Biran pour s'élever au-dessus de l'expérience et de l'homme :

« Il en est des erreurs en philosophie comme des fautes dans la vie : leur punition est dans leurs conséquences inévitables..... M. de Biran, préoccupé des faits volontaires qu'il est parvenu à dégager du sein des faits sensibles qui les couvraient à tous les yeux, las ou ébloui, n'aperçoit pas les faits rationnels. Voilà une lacune. On la lui signale et, pour la ré-



parer, il invente l'hypothèse d'une induction illégitime. Mais cette hypothèse, qu'il n'a jamais exposée avec beaucoup de lucidité et de précision, est trop inconsistante et trop vague pour lui suffire, et peu à peu il a recours à une bien autre invention. Contre le scepticisme que tout idéalisme traîne ordinairement à sa suite, il se réfugie dans une sorte de mysticisme..... Il convient que toutes les inductions ou déductions que la personnalité peut tirer d'elle-même ne suffisent point à l'âme humaine, et il s'adresse à l'intervention divine, à une révélation non accidentelle, mais universelle, par laquelle Dieu s'unit à l'homme et lui enseigne la vérité..... (enfin) l'auteur d'une théorie fondée sur la seule notion de la personnalité finit presque par en appeler à la grâce. — Il y a loin du sentiment de l'effort musculaire à cette conclusion, et cela sans doute est une inconséquence mais c'est une inconséquence nécessaire : car on ne se repose point dans l'exclusif et l'incomplet. L'homme étouffe dans la prison de lui-même ; il ne respire à son aise que dans une spère plus vaste et plus haute. Cette sphère est celle de la raison. .....C'est là la source commune de toutes les vérités les plus élevées comme les plus humbles; c'est là la lumière qui éclaire le moi, et que le moi n'a point faite. Faute de reconnaître et de suivre cette lumière, on la remplace par son ombre. On passe à côté de la raison sans l'apercevoir ; puis on désespère de la science; et on se précipite dans le mysticisme, etc.[1]. »

M. Naville ne craint pas d'exprimer un avis tout différent. Il établit que, chez M. de Biran, le principe de croyance s'appelle aussi *raison* ; que, suivant ce philosophe, c'est une *faculté de l'absolu*, qui nous met en rap-

1. *Œuvres de M. de Biran* (1841), préface du tome IV.

port avec l'universel et le nécessaire et qui, de même que la puissance de connaître, se justifie « par la nécessité absolue d'y croire ; qu'elle est intimement unie à la connaissance des phénomènes, sans pouvoir y être réduite, et que, si l'homme peut, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, c'est par l'exercice de cette faculté supérieure... » Ainsi s'exprime M. de Biran, dit-il. « Il est donc arrivé à reconnaître formellement l'existence, la place et les droits de l'ordre rationnel dans l'ensemble des manifestations de l'esprit humain... Par conséquent, il n'est plus permis de reproduire l'affirmation de M. Cousin, « qu'il a *passé à côté de la raison*, et de chercher dans ce fait la cause de son mysticisme. Son mysticisme, si on veut user ici de ce terme, a des racines tout autrement profondes, etc. [1] »

Quelque opposées que paraissent ces deux appréciations, il n'est peut-être pas très-difficile de les mettre d'accord, et de faire voir que le dernier éditeur n'est pas si loin qu'il le pense de partager l'opinion de son illustre devancier. En effet, quand M. Naville défend M. de Biran d'avoir été mystique, il semble se placer surtout au point de vue religieux, et, ne pouvant souffrir que l'on confonde la foi au christianisme avec une forme décriée de la piété, il insiste avec raison sur ce qu'il y avait de sérieux et de profond dans les convictions religieuses de l'auteur des *Nouveaux essais*. Il reconnaît d'ailleurs avec une parfaite loyauté que « le besoin personnel de religion avait devancé chez lui toute recherche scientifique sur le

1. Introduction générale, t. I, p. CXXII-CXXVIII, p. CLXXXI, etc.

principe de l'univers ; » que souvent « ses paroles sont l'expression des besoins de l'homme plutôt que le résultat des pensées du métaphysicien ; » qu'une partie même des doctrines qu'il expose ne sont pas « les affirmations explicites de M. de Biran, mais les conséquences légitimes de ses vues ; » que ce philosophe ne fit guère qu'entrevoir les problèmes de la philosophie religieuse, et que « déjà sur le seuil de la religion naturelle, *il passa outre* et finit par aborder le domaine propre de la foi des chrétiens [1], » Au fond, M. Cousin dit-il autre chose ? M. de Biran, suivant lui, passe à côté de la raison : si je ne me trompe cela ressemble fort à ce qu'on vient de lire. Le point de vue de M. Cousin est purement philosophique, et, lorsqu'il accuse M. de Biran de mysticisme, cela veut dire qu'il lui reproche de n'avoir su expliquer les connaissances rationnelles par aucune de nos facultés naturelles de connaître, et d'avoir cru que nous n'y saurions atteindre sans sortir de l'humanité. Le mysticisme, dans l'acception aujourd'hui usitée, quoique peut-être abusive de ce mot, consiste à laisser là les sens, le raisonnnement et même la raison, pour recourir à une sorte d'extase ou d'illumination par laquelle nous sommes mis en rapport avec l'ordre surnaturel. Or, s'il en est ainsi, il faut convenir que M. de Biran prête à la critique dont il est l'objet, soit par ses fréquentes apologies du quiétisme et même, comme l'avoue M. Naville, par « des tendances quiétistes, auxquelles il ne résiste pas toujours assez nettement [2], » soit par l'emploi fâcheux de certains

1. Introduction, p. CXXVIII, CXXX, CXXXVIII, CXXXIX et CXL.
2. *Ibid.*, t. I, p. CXCI.

termes et de certaines manières de parler qui impliquent la négation de la raison, comme faculté humaine de connaître les vérités absolues. En appelant croyance notre adhésion à ces vérités, et en l'opposant à la connaissance, il semble mettre le sentiment au-dessus de la raison, contrairement à l'esprit de la philosophie. D'un autre côté, il dit en propres termes et à plusieurs reprises que toutes les facultés relatives à la vie spirituelle se réduisent à une *pure réceptivité ;* que la vie de l'esprit n'est que « l'absorption du *moi* en Dieu, » la vie *mystique* de l'enthousiasme, où l'âme humaine « s'identifie autant qu'il est en elle avec son objet suprême ; » que « Dieu se fait entendre ou sentir à l'âme, dont les facultés propres n'agissent plus : » car ce qui agit alors, dit-il, c'est « un principe infiniment supérieur à l'homme : ce principe qui est en nous, qui luit au dedans de l'homme, n'est pas l'homme concret, mais la partie divine qui est en lui et qui tend à se rejoindre à sa fin, à la source dont il émane. » De là « ces intuitions intellectuelles, ces inspirations, ces mouvements surnaturels où l'âme désappropriée d'elle-même est tout entière sous l'action de Dieu, et comme absorbée en lui [1]. »

On le voit donc, le reproche de mysticisme adressé à M. de Biran par un philosophe n'est pas sans fondement, quoique, à vrai dire, il ne fasse guère que répéter, en des termes un peu différents, ce qu'Aristote avait si explicitement enseigné dans sa *Morale* sur les trois genres de vie entre lesquels l'homme est appelé à choisir : la vie de

1. T. III, p. 357, 515, 519, 521, 525, 528, 530, 549.

plaisir qu'il convient de laisser aux animaux, la vie morale et politique où s'exercent les facultés actives de l'homme, et la vie surnaturelle de la pensée dont l'homme n'est capable qu'autant qu'il participe de la nature divine [1]. Aristote ne passe pourtant pas pour mystique; il est même assez maltraité de nos jours, et fort injustement, à cause de son prétendu sensualisme [2]. M. de Biran qui ne le lisait guère et qui n'en parlait que par ouï-dire, l'a plus d'une fois pris à partie, se le donnant à plaisir pour adversaire et ne se doutant pas que c'était précisément la plus grande autorité philosophique qu'il pût alléguer en faveur de sa doctrine. Ainsi se fait l'histoire, et l'on ne songe pas d'ordinaire à compter parmi les âmes contemplatives l'immortel disciple de Platon. Mais si la doctrine d'une vie divine pour l'homme n'est pas du mysticisme chez Aristote, pourquoi l'appeler de ce nom chez M. de Biran? Il convient d'ailleurs de remarquer, à côté des passages que nous avons cités, ceux où il établit par des moyens philosophiques les caractères essentiels des vérités de raison, et singulièrement de la première de toutes, qui est l'existence de Dieu. Voici l'endroit qui nous a paru le plus saillant à cet égard :

« La cause des existences, objet propre de la raison, ne peut être conçue par elle que comme nécessaire, une, absolue, éternelle et immuable : car c'est cela même qui est l'objet de

1. *Morale à Nicomaque*, l. I, c. 3; l. x, c. 7; *Morale à Eud.*, I, 4, 5, etc.

2. Voir notre essai *De la psychologie d'Aristote*, où se trouvent rassemblés les textes les plus décisifs d'Aristote en faveur de la spiritualité de l'âme, du libre arbitre, etc., etc.

la raison. Toutes les vérités nécessaires, que notre esprit trouve telles et qu'il ne fait pas, ont le caractère essentiel d'éternité et d'immutabilité ; elles étaient avant que l'esprit les conçût, elles sont les mêmes alors qu'il cesse de les apercevoir ; elles seraient donc encore, quand aucune intelligence finie comme la nôtre ne les comprendrait. Comment et où pourraient-elles subsister, s'il n'y avait pas un être infini, immuable, en qui seul elles subsistent comme des attributs dans leur sujet, en qui seul elles peuvent toujours et parfaitement être entendues [1]. »

Ces lignes sont décisives. Ne cherchons pas trop curieusement si, dans son système, M. de Biran a pu les écrire sans inconséquence ; prenons-les en elles-mêmes, nous y découvrirons sans peine une intention vraiment philosophique. C'est bien en philosophe et au nom de la raison que M. de Biran, dans ce passage qui rappelle une page célèbre de Bossuet, reconnaît des vérités supérieures au sens et au moi lui-même. Si ensuite il parle de notre absorption dans cette lumière divine, s'il invite l'homme à s'identifier avec « cet esprit qui n'est pas notre esprit, » il ne renie nulle part sa doctrine antérieure de la volonté ; il soutient au contraire que « la vie de l'esprit commence avec le premier effort voulu [2], » que « la force active peut porter l'âme hors d'elle-même, vers un idéal, un infini, qui lui est donné ou qu'elle se donne pour but de ses efforts [3], » que, « l'acte de soumission

1. *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*, p. 60, 61 ; cf. Introd. générale, p. CXXVII, CXXVIII.
2. *Nouveaux essais d'anthropologie*, t. III, p. 535.
3. *Ibid.*, p. 520.

du moi à la voix intérieure ou à l'opération de l'esprit supérieur est un acte libre, etc. 1. » Ces déclarations, dit avec raison M. Naville, « réduisent à leur juste valeur les expressions échappées à M. de Biran, dans une rédaction qu'il n'a jamais revue, et ne permettent pas de le confondre avec les partisans de l'extase mystique. »

Il est un côté par lequel M. de Biran se sépare profondément des philosophes mystiques, je veux dire sa juste horreur du panthéisme. Le Dieu éternel, absolu, infini, qu'il adore est en même temps un Dieu personnel et libre : c'est un père et un monarque ; ce n'est pas cette substance vague, cet abîme de l'Être et de l'Un où tant de mystiques, dans une ardeur indiscrète, brûlent d'absorber leur moi, ou plutôt tout leur être. M. de Biran proteste contre un tel excès; le panthéisme est à ses yeux « la nullité absolue de religion et de morale; » il lui préfère même le polythéisme; « la vraie philosophie doit, dit-il, appliquer le principe de causalité suivant les lois d'une saine raison, en s'élevant de la personnalité du moi, cause relative, particulière, officieuse des mouvements du corps, à la personnalité de Dieu, cause absolue, universelle de l'ordre du monde et de son existence[2]. »

Ainsi, même en admettant que M. de Biran ait été parfois mystique en une certaine mesure, il ne l'a jamais été au point de consentir au panthéisme. Peut-être n'était-il pas hors de propos de faire cette remarque, au moment d'examiner, avec M. Naville, jusqu'à quel point l'auteur des *Nouveaux essais* avait pénétré dans le christia-

1. Introduction, t. I, p. CLXXII.
2. Fondements de la mor. et de la relig., t. III, p. 52 et suiv.

nisme. S'il est en effet une erreur incompatible avec la pure doctrine de l'Évangile, c'est assurément celle des spinozistes et de tous ces prophètes de la substance unique qui, sous le beau prétexte de nous délivrer des superstitions et de combattre l'anthropomorphisme, réduisent la Divinité à l'abstraction de l'être, et, dans leur indifférence superbe pour les besoins les plus sacrés de notre nature, finissent par tomber dans le culte de la matière, ou, comme l'ont dit les plus hardis d'entre eux, la réhabilitation de la chair. Cette doctrine, ambitieuse à la fois et grossière, que ses adeptes croient appelée à remplacer la divine religion du Christ, et qui ne saurait pas même soutenir la comparaison avec le platonisme ou l'aristotélisme, est pourtant de nos jours, en l'absence d'une grande philosophie à lui opposer, le piége le plus dangereux pour les esprits qui abordent sans préparation et sans précaution les difficiles problèmes de la métaphysique. Ou le panthéisme ou le christianisme : telle est l'alternative que la logique aussi bien que l'histoire propose à notre siècle ; car à moins d'afffrmer et de nier tout ensemble la même chose, comment admettre la liberté morale et le péché dans l'homme, le libre sacrifice d'un rédempteur et les dispensations gratuites de la miséricorde divine, sans rejeter du même coup le fatalisme et le règne de la nécessité, la divinisation de la nature, l'unité de la substance, l'identité universelle, en un mot le panthéisme ? L'accouplement de ces deux doctrines serait une monstruosité logique, et l'on ne peut se détourner de l'erreur des panthéistes sans se rapprocher de la foi des chrétiens. Or, nous venons de le voir, M. de Biran n'était

pas panthéiste ; il ne le serait devenu qu'en renonçant à toutes ses opinions connues; il pouvait donc être chrétien? L'a-t-il été en effet ? Telle est la dernière question que soulève l'examen de ses *Nouveaux essais d'anthropologie.*

III

A considérer dans son ensemble l'ouvrage où M. de Biran entreprit, en 1823 et 1824, de donner l'expression définitive et comme le testament de sa pensée, on n'y voit au premier abord qu'une œuvre exclusivement philosophique. Ce qui s'y montre de plus saillant, ce qui frappe tout lecteur non prévenu, c'est l'affirmation claire et catégorique d'une vie de l'esprit, au-dessus de la vie animale et de la vie humaine ou morale. Mais cette vie est-elle une vie religieuse et décidément chrétienne, et si cela est, l'auteur l'envisage-t-il en chrétien, ou en philosophe, ou en homme qui est à la fois l'un et l'autre ? Dans leur état actuel de mutilation, les *Nouveaux essais*, qui d'ailleurs n'ont jamais été achevés, ne jettent que peu de lumière sur cet intéressant problème. Peut-être même sont-ils moins instructifs à cet égard, que les extraits du journal intime de M. de Biran, qui ont paru dans le volume intitulé : *Sa Vie et ses Pensées* ; si du moins on en retranche tout ce qui avait été imprimé jusque-là, on est tenté de demander ce que la présente publication nous a appris de nouveau sur ce point délicat. Dans une grande partie de son introduction, l'éditeur s'est efforcé de

mettre en lumière le christianisme de M. de Biran. On va juger s'il y a réussi.

Un premier fait impossible à nier, c'est que M. de Biran, lorsque la lecture des *Recherches philosophiques* de M. de Bonald l'eut engagé à aborder le problème religieux sous sa face historique, n'éprouva que de l'éloignement pour le point de vue tout extérieur du philosophe catholique, et que le résultat apparent de cette première rencontre avec le christianisme, fut de le rejeter d'une manière décisive du côté de la religion naturelle. Cependant « son respect avait été fortement fixé sur la révélation, » et peu à peu il revint de lui-même à la doctrine à laquelle il avait résisté, quand on voulait la lui imposer du dehors, pour ainsi dire, au nom d'une autorité visible. Il était dans sa nature de n'arriver à la religion que par des voies subjectives et par le développement intime de ses propres aspirations.

La philosophie antérieure de M. de Biran offrait, comme on l'a vu, des lacunes considérables : elle laissait de côté, ou du moins elle n'admettait pas explicitement des connaissances supérieures à l'expérience ; elle ne disait rien d'une loi morale, d'une règle divine de notre volonté ; elle était surtout incapable de procurer à l'âme la paix et le bonheur où elle vise. C'est en constatant ces lacunes et en cherchant à les combler, que M. de Biran se rapprocha du christianisme. Une double expérience le conduisit à comprendre que l'homme, réduit à lui-même, ne saurait accomplir sa destinée, qui est de trouver « le repos dans son union avec Dieu, et le bonheur dans l'accomplissement de la loi éternelle du devoir. » D'un côté,

il reconnut spontanément que l'homme est impuissant, par ses seules forces, à triompher toujours de la nature animale et à ne transgresser jamais les ordres de la raison. D'un autre côté, il lui sembla que, dans les cas même où la volonté dompte les penchants inférieurs et les passions, elle n'atteint qu'une sagesse moyenne, relative, mondaine, et qu'une distance infinie la sépare encore du divin idéal dont l'âme humaine a le besoin et le pressentiment. Il sentit que tout n'est pas fini pour nous lorsque la volonté a fait son œuvre, en réalisant un ordre relatif aux choses visibles et passagères seulement, et qu'il reste encore au fond de l'âme des aspirations qui ne sont pas satisfaites. Il y a donc en nous, se dit-il, une nature supérieure; il y a, au-delà du plus grand bonheur humain et de notre plus grande sagesse, « un autre bonheur, une autre sagesse, une autre perfection. Au-dessus de la vie de la volonté qui se possède, est la vie de l'âme qui s'abandonne à Dieu. Cette vie supérieure, cette vie en Dieu, l'homme n'y peut atteindre par son effort. » Où poser le pied pour faire un pas hors de nous-mêmes, si Dieu ne nous soutient ou si nous ne nous appuyons sur lui [1]. Il nous faut le secours de sa grâce ; il faut que l'esprit de Dieu lui-même agisse dans notre âme pour l'unir à cette suprême sagesse, dont elle a besoin et dont elle est incapable par elle-même [2]. Désirer, prier, voilà tout ce qui est en son pouvoir ; *désirer*, sentir ses besoins, sa misère, sa dépendance, et faire effort pour s'élever plus haut ; *prier*, tenir l'œil tourné vers la source d'où

1. *Nouveaux essais*, t. III, p. 547.
2. Introduction, t. I, p. CLXVIII et suiv.

émane la lumière, afin que l'esprit de sagesse vienne et que le royaume de Dieu arrive. A cette double condition, l'homme est mis en possession d'un trésor infini, inépuisable. La même disposition qui fait que l'âme s'élève vers Dieu et s'abandonne au sentiment religieux qui la remplit, fait aussi que l'esprit s'ouvre à la lumière des plus hautes vérités intellectuelles, les saisit avec plus de pénétration, et y adhère avec plus d'intimité [1].

Une fois entré dans cette voie, M. de Biran admet pleinement la réalité de l'ordre surnaturel; il y a recours pour achever dans l'homme la connaissance, mais surtout pour secourir sa volonté défaillante et pour le faire vivre de cette vie supérieure, qu'il appelle divine, religieuse et même chrétienne. C'est en effet dans l'Évangile qu'il puise désormais les inspirations et le texte de ses élévations. Il ne se lasse point d'admirer et de louer le christianisme; il saisit toutes les occasions d'en faire éclater la supériorité sur le stoïcisme, dont la morale pratique lui paraît au-dessus des forces de l'humanité. « Le christianisme seul embrasse tout l'homme. Il ne dissimule aucun des côtés de sa nature et tire parti de ses misères et de sa faiblesse pour le conduire à sa fin, en lui montrant tout le besoin qu'il a d'un secours plus élevé [2]. » Seul encore il nous enseigne la puissance de cet amour par lequel l'âme est ravie jusqu'à Dieu et jouit du repos après la lutte. Le stoïcisme attribuait à tort à la volonté le pouvoir de nous donner la paix; il méconnaissait « cette troisième vie qui est au-dessus de l'humanité et que le chris-

1. *Nouveaux Essais*, IIIe partie, p. 532 et suiv., p. 545, etc.
2. *Ibid.*, p. 524.

tianisme seul connaît si bien [1]. » Cette vie est celle de l'amour, elle est communiquée à l'âme ; c'est « comme une addition à sa vie propre qui lui vient du dehors et de plus haut qu'elle, savoir de l'*esprit-amour* qui souffle où il veut..... Tout l'emploi de notre liberté consiste à nous disposer de manière à recevoir des idées ou des sentiments, et en général l'influence de l'esprit qui peut seul modifier notre âme d'une manière appropriée à sa destination et à sa nature. Les bons mouvements, le triomphe de l'esprit sur la matière, de la raison sur les passions, ne sont point en notre pouvoir immédiat comme agents libres ; ils ne dépendent pas de nous-mêmes, mais de la grâce qui nous est donnée, suggérée à certaines conditions [2]. »

Voici encore un passage qui fera voir combien M. de Biran avait pénétré dans la doctrine de l'amour, telle qu'il la comprenait, et combien il s'en était nourri.

« Le véritable amour consiste dans le sacrifice entier de soi-même à l'objet aimé. Quel que soit cet objet, dès que nous l'aimons pour lui, en raison de sa perfection idéale ou imaginaire, dès que nous sommes disposés invariablement à sacrifier pour lui notre existence, notre volonté propre, si bien que nous ne voulons plus rien qu'en lui et pour lui, en faisant abnégation de nous-mêmes, dès lors notre âme est en repos, et l'amour est le bien de la vie. Les agitations et tout le malheur des passions ne viennent que de ce que nous nous aimons nous-mêmes par-dessus tout, mettant notre bonheur, notre plaisir avant tout .... Si l'amour divin est celui qui rem-

1. *Nouveaux Essais*, t. III, p. 525, 528.
2. *Ibid.*, p. 541, 542.

plit le mieux ou même uniquement les conditions du vrai bonheur dans ce monde, c'est qu'il ne s'y mêle rien qui donne prise aux passions personnelles, à ce qui tient à l'amour propre ou au plaisir des sens. En aimant un objet de même nature que nous, il est presque impossible que nous n'ayons pas quelque désir qui se rapporte au corps ou à des modifications ou qualités variables, enfin que l'abnégation soit complète; mais en tant que nous pouvons épurer le sentiment d'amour ou le dégager de toute affection ou intérêt personnel, cet amour désintéressé peut nous rendre heureux; et si une créature pouvait nous l'inspirer, ou que, par un travail sur nous-mêmes, nous parvinssions à aimer en elle la perfection, la beauté de l'âme et du corps sans aucun retour sur nous-mêmes, nous pourrions être heureux en aimant la créature; mais c'est alors Dieu que nous aimerions en elle...... Dès qu'on prend un idéal pour principe d'action, on y rapporte tout, et soi-même comme le reste. Il ne s'agit pas de savoir si on trouvera du plaisir en se conformant à cet idéal; on sera disposé au contraire à sacrifier toutes les jouissances, tous les intérêts sensibles, y compris sa propre existence, pour réaliser cet idéal, objet de l'amour et vie de l'âme [1]. »

M. Naville fait très-bien remarquer que, lorsque M. de Biran parle de la grâce, il ne s'agit pour lui ni d'une hypothèse, ni d'une conception purement spéculative, ni même d'une simple espérance, mais d'une vérité de fait, résultat d'une expérience personnelle. Et pourtant, en lisant ces passages et beaucoup d'autres où M. de Biran expose et développe à sa manière les vérités chrétiennes, un doute nous est venu plusieurs fois à l'esprit. Quelle idée se faisait-il du christianisme? Cette doctrine sublime

1. *Nouveaux Essais*, t. III, p. 545 et suiv

à laquelle il empruntait la partie supérieure de sa philosophie, n'était-elle pas elle-même à ses yeux une philosophie, la plus haute, il est vrai, et la plus pure, et n'est-ce pas à ce titre qu'il la reçut et en fit sa principale nourriture ? Il disait lui-même de cette doctrine : « Aucun autre système de philosophie, ne s'est élevé jusque-là [1]. » Ses *Notes sur l'Évangile de saint Jean* [2] ont un caractère tout philosophique ; il serait difficile d'en tirer quelque chose pour l'édification, tant l'abstraction y domine et la préoccupation d'une théorie psychologique. Les *Nouveaux Essais* marquent un progrès évident au point de vue religieux ; mais là encore, la religion de M. de Biran est personnelle, subjective, intime ; elle ne se fonde sur aucune autorité, même celle de l'Écriture, mais partout et toujours sur la réflexion ; elle est le libre assentiment de l'esprit à ce qu'il a clairement reconnu pour vrai ; elle semble se résumer dans le besoin d'une force qui secoure notre volonté, la grâce. Disposition précieuse, sans doute, et qui prépare merveilleusement l'âme à embrasser la bonne nouvelle de la rédemption et du salut ; mais notre philosophe parle si peu de salut et de rédemption ! M. Naville signale lui-même avec beaucoup de loyauté les « deux lacunes essentielles » de ce christianisme abstrait et vague : d'un côté, l'oubli au moins apparent du caractère moral de l'Évangile ; de l'autre, l'omission de sa vérité historique. Il insiste, sur ce qu'il y a d'étrange à introduire dans sa philosophie Jésus-Christ et la grâce surnaturelle, sans

1. *Nouveaux Essais*, t. III, p. 519.
2. *Ibid.*, p. 294-320.

s'être posé la question de la nature du christianisme en soi et sans l'avoir résolue. « M. de Biran, dit-il, enfermé dans ses vues particulières, ne saisissant guère de la religion que ce qui a rapport directement à l'état de son âme, ne se place jamais au centre même de la vérité chrétienne pour en contempler les parties diverses et l'harmonie qui les rassemble. Il est semblable à un homme qui, entré dans une cathédrale par une porte dérobée, resterait à l'écart sous les bas côtés de la nef, sans avoir jamais pénétré au cœur de l'édifice pour en contempler la structure générale et les proportions [1]. »

Il est cependant incontestable que M. de Biran était devenu chrétien, et que la mort l'empêcha seule de réaliser dès ici-bas des progrès qui semblaient la conséquence naturelle de son développement. D'abord il n'est pas tout à fait exact de dire qu'il était entré dans le christianisme « par une porte dérobée, » à moins que la grâce et l'amour ne soient qu'un accessoire dans une religion qui nous enseigne que Dieu est amour, que nous avons tout reçu et que nous devons tout attendre de sa pure grâce. Ensuite, quand il s'agit d'un écrivain aussi sincère et aussi consciencieux que M. de Biran, comment ne pas tenir grand compte des hommages plus que philosophiques qu'il rend à Jésus-Christ, à l'Homme-Dieu [2]. Il est vrai qu'il traite souvent le christianisme comme une philosophie; mais, pour bien entendre sa pensée, il suffit de se rappeler qu'à la hauteur où il s'est élevé, lorsque le moi, l'homme lui-même abdique sa volonté propre pour

1. *Introduction*, t. I, p. CXC-CXCIII.
2. *Nouveaux Essais*, t. III, p. 532, 549, etc.

s'abandonner à l'action de l'esprit de Dieu, la philosophie renonce également aux lumières insuffisantes de l'esprit humain pour accepter la lumière d'en haut, et qu'ainsi elle se confond avec la religion : si bien que M. de Biran emploie constamment l'une pour l'autre ces diverses locutions : vie divine, vie religieuse, vie de l'esprit ou spirituelle ou chrétienne, religion, foi, christianisme, philosophie. La doctrine et la vie de l'esprit ne sont possibles que par révélation : il l'affirme expressément. Pour jouir de cette vie supérieure, il faut que l'âme soit éclairée et secourue de Dieu ; et ces secours dont elle a besoin sont précisément ceux qu'enseigne le christianisme[1]. » Enfin, sans m'arrêter à citer tous les appels que fait M. de Biran à l'Écriture sainte, voici quelques lignes où il me paraît avoir exprimé toute sa pensée sur la religion chrétienne, considérée comme une philosophie divine : « Les caractères de cette vie spirituelle se trouvent visiblement empreints, pour qui sait les voir, dans le premier, le plus beau, le plus divin, le seul divin des livres de philosophie, dans le code des chrétiens, dans les paroles de Jésus-Christ, telles qu'elles nous ont été conservées dans les Évangiles et dans les écrits qui nous les ont transmises avec l'esprit qui les inspira[2]. » Voilà le témoignage rendu à la vérité par un philosophe, par un libre penseur. Quelle leçon pour certains théologiens, chez qui une ambition intellectuelle et toute mondaine, une curiosité indiscrète, l'abus téméraire de l'érudition et de la critique ont si bien étouffé le sens moral et religieux,

1. *Nouv. Essais*, t. III, p. 524, etc.
2. *Ibid.*, t. III, p. 357.

que « l'esprit qui inspira » la sainte parole leur échappe entièrement, et que, tout en vivant de l'Évangile, ils semblent avoir pris à tâche de ruiner l'autorité des écrivains sacrés ! Hélas, peut-être riront-ils du naïf enthousiasme d'un philosophe pour les surprenantes profondeurs et le sens divin de ces textes qui sont pour eux lettre morte.

En résumé, quelque incomplets que soient les développements de la pensée de M. de Biran pendant cette période, où la philosophie se confond pour lui avec la religion, on peut dire que sa doctrine est alors tout à fait religieuse et même chrétienne, sans cesser d'être philosophique. N'était-ce pas là une contradiction ? Y a-t-il, peut-il y avoir une philosophie vraiment chrétienne ? C'est ce qu'il nous faut examiner en finissant.

IV

Après avoir observé et discuté la doctrine philosophique de M. de Biran, et tout en signalant ses aspirations religieuses, qui répondent si bien à l'état actuel de bon nombre d'esprits en France, M. Naville développe, chemin faisant, ses propres vues sur les moyens d'accorder la science avec la foi, problème intéressant au plus haut degré, et qui eût mérité sans doute d'être traité pour lui-même, dans un chapitre à part. Par là du moins l'honorable éditeur eût évité l'espèce de confusion que l'on remarque parfois entre ses idées et celles de son auteur, alors même qu'il le critique et le corrige ; non que sa doctrine soit jamais obscure en elle-même, mais

il semble par moments qu'elle s'éclipse, et l'on a quelque peine à la saisir dans son ensemble. Mais peut-être la lenteur de nos conceptions nous fait-elle imaginer un défaut dans ce qui sera pour d'autres un mérite de composition. Aussi bien cette légère critique ne doit-elle pas arrêter plus longtemps le lecteur. Il est temps d'expliquer comment M. Naville établit la possibilité et la légitimité d'une philosophie chrétienne.

Rien, à mon avis, ne pouvait mieux démontrer la solidité de cette thèse que les illustres exemples fournis en si grand nombre par l'histoire : Justin martyr, Clément d'Alexandrie, Origène, Augustin, Anselme de Cantorbéry, Thomas d'Aquin, Gerson, Mélanchthon, Pascal, Bossuet, Malebranche, Leibniz, Newton, Euler, et tant d'autres jusqu'à M. de Biran, les uns amenés à la religion par la philosophie, les autres partis de la foi pour y ajouter la philosophie comme un commentaire, tous ces grands noms consacrés par la gloire la plus pure attestent assez hautement, je ne dis pas la possibilité, mais la réalité d'une philosophie chrétienne comme un fait qui, loin d'être une exception dans l'histoire, est bien plutôt l'expression d'un besoin permanent de l'esprit chrétien, désireux depuis saint Paul d'unir la science à la foi et de prier avec intelligence. Les preuves de ce genre ont leur prix, et l'on doit regretter que M. Naville n'ait pas cru devoir les développer davantage. Les arguments qu'il dirige contre la religion naturelle, afin d'établir la nécessité d'une religion révélée, montrent mieux la différence que l'accord de ces deux enseignements, et peuvent laisser des doutes sur la tentative de les concilier

entre eux. L'argument historique au contraire est irrésistible : car si c'est un fait certain que non-seulement le christianisme ne repousse ni n'étouffe la philosophie, mais qu'il n'a point cessé pour ainsi dire de l'inspirer et de la féconder ; s'il est évident, pour qui va au fond des choses, que c'est lui qui fait l'unité du mouvement philosophique en Europe depuis la chute de l'empire romain ; si enfin il résulte de l'étude impartiale des systèmes que la philosophie moderne est essentiellement chrétienne par ses doctrines et ses tendances fondamentales, comment douter raisonnablement qu'elle puisse l'être encore ?

Au lieu de cette marche, qui avait peut-être l'avantage d'être plus conforme au goût de notre siècle que l'emploi exclusif du raisonnement et de la réfutation, M. Naville a préféré cette dernière méthode. Préoccupé sans doute des adversaires qu'il risque de rencontrer, soit dans le camp des philosophes, soit dans celui des théologiens, et s'attaquant d'abord aux adversaires du dehors, il aborde de front la philosophie : il prétend la réduire à confesser son insuffisance et à reconnaître la vérité supérieure du christianisme. Or, si cette méthode est franche et hardie, elle a l'inconvénient d'accroître considérablement les difficultés de l'entreprise, en inquiétant les amis de la raison.

Il ne faut pas toutefois qu'on se méprenne sur notre pensée ; nous ne disons pas que M. Naville ait fait la guerre à la raison et à la philosophie ; parler ainsi, ce serait méconnaître l'esprit généreux qui l'anime. Lui-même le déclare hautement : il rend justice aux efforts des sages

du monde païen pour s'élever à la conception de l'infini, à la possession de l'idéal; il lit avec une âme émue les grandes pages de la philosophie antique; il éprouve « une sympathie vraie pour ceux qui, de nos jours, parlant comme ils savent de Dieu, de l'âme, de l'avenir, à un siècle indifférent et sceptique, s'efforcent d'élever à de plus hautes pensées des hommes plongés dans la poursuite des intérêts matériels [1]. » Il a donc le droit de dire qu'il n'est pas un adversaire de la philosophie. Mais alors, pourquoi s'en donner l'apparence, en traitant comme il fait la religion naturelle? Ce nom sonne mal peut-être; mais, si je ne me trompe, il est synonyme de théologie naturelle et désigne cette partie de la philosophie où l'on « parle comme on sait de Dieu, de l'âme, de l'avenir. » Se livrer à une telle étude, ce n'est pas se croire en possession de la vérité tout entière, ni même de toute la part de vérité dont l'esprit aurait besoin pour se satisfaire; et parce qu'un philosophe entreprend, à ses risques et périls, de débattre comme il peut les questions religieuses, ce n'est pas à dire qu'il se flatte de tirer de sa raison, sur toutes ces questions, un enseignement infaillible et complet. Voilà pourtant ce que soutient d'abord M. Naville. « Quel est, dit-il, le principe de la religion naturelle, scientifiquement proposée et réduite en corps de système? C'est l'affirmation que la raison établit par ses ressources propres toutes les grandes doctrines nécessaires à l'homme..... ; de telle sorte que, en dehors de la tradition et sans rien emprunter à la doctrine révélée,

1. Introduction de l'éditeur, p. CXLI.

l'homme découvre une réponse suffisante aux problèmes qui naissent des exigences de sa nature et des mystères de sa destinée[1]. » Il est possible que des esprits irréfléchis, inexpérimentés ou follement présomptueux (le nombre en est grand sans doute) aient affiché de telles prétentions ; mais ce n'est pas là le langage des plus grands philosophes et surtout des plus sages, et parmi ceux qui, en France, s'occupent de philosophie, il n'en est pas beaucoup, je crois, qui de sens rassis acceptent la définition qu'on vient de lire. Peut-être M. Naville a-t-il pensé que sa cause était gagnée auprès de tous ceux qui avouent l'imperfection de nos moyens naturels de connaître. Mais n'eût-il pas mieux valu parler pour tout le monde ?

Quoi qu'il en soit, si l'honorable éditeur a tort de s'en prendre à des exagérations, si par suite, en dépit de sa modération ordinaire, il est fatalement poussé à exagérer lui-même l'insuffisance de la raison ; si, par exemple, il accuse gratuitement les philosophes de ne pouvoir aujourd'hui même démontrer la création, ni affirmer l'immortalité de l'âme[2], du moins il montre parfaitement la nécessité historique et logique où se trouve la science moderne de tenir compte de ce grand fait qu'on appelle le christianisme et d'agiter sérieusement la question du surnaturel[3]. Il fait voir à merveille que, si les conditions d'un bon système métaphysique sont de s'appuyer sur des faits réels de la nature humaine et de fournir une

1. Introduction, p. CXL.
2. *Ibid.*, p. CXLVIII.
3. *Ibid.*, p. CXCVIII et suiv.

solution satisfaisante aux grands problèmes que se propose l'intelligence, la foi des chrétiens remplissant à n'en pas douter cette double condition, il leur est possible de constituer une philosophie religieuse [1]. Il signale surtout l'affinité des faits religieux avec la psychologie, affinité dont la doctrine de M. de Biran donne une preuve sans réplique [2]. Enfin, il expose habilement les secours que le christianisme est venu apporter à la conscience et à la raison dans l'ordre moral et dans l'ordre métaphysique, soit en répandant sur la terre l'idée du vrai Dieu, soit en manifestant au monde un idéal de sainteté qui ne se trouve pas ailleurs, et que la conscience humaine a bien pu reconnaître, mais qu'elle n'avait pas su produire [3].

M. Naville exprime de la manière la plus ingénieuse le rapport qu'il découvre entre la religion chrétienne et la philosophie dans leur développement historique. De même qu'après quelque grande découverte de fait, que toute la logique n'aurait pu remplacer, la science de la nature reprend son cours enrichie et fortifiée, de même, après la grande découverte des réalités de la foi, la philosophie reprend son cours enrichie et fortifiée aussi, et marche à la conquête de nouvelles destinées. Si l'on veut accepter une formule mathématique, la révélation est à la philosophie chrétienne ce que l'observation des phénomènes est à la science de l'univers visible [4].

Mais, objectera-t-on peut-être, puisque l'homme pos-

1. Introduction, p. CCII, CCIII.
2. *Ibid.*, p. CCV, CCVI.
3. *Ibid*, p. CCVIII et suiv.
4. *Ibid.*, p. CLXXIII, CLXXIV.

sède des facultés qui le rendent capable d'entendre la révélation et d'en saisir le sens, non-seulement on ne doit pas séparer, mais il ne faut pas même distinguer la religion de la raison ; car c'est dans ses limites qu'elle s'exerce : « La conclusion, comme le fait remarquer M. Naville, est manifestement abusive. De ce qu'une vérité peut être *comprise*, il ne s'ensuit en aucune façon qu'elle puisse être *découverte*[1]. » Kant a donc tort de dire : « Telle religion peut être dite naturelle, bien qu'elle ait été révélée ; il suffit qu'elle soit de telle nature que les hommes aient pu et dû y arriver d'eux-mêmes par le simple usage de la raison, quoique moins rapidement et dans une moins vaste circonscription[2]. » Tout le monde aperçoit sans peine ce que cette pensée de Kant offre de singulier, même à la prendre dans sa généralité ; mais appliquée à la religion chrétienne, c'est une erreur des plus graves, erreur malheureusement trop répandue, et que M. Naville relève et réfute de la manière la plus satisfaisante. Il faut ici le laisser parler lui-même :

« Deux choses sont à distinguer dans l'œuvre de Jésus-Christ. Il a rétabli dans leur pureté primitive la connaissance de Dieu, la morale absolue, le devoir de la soumission entière et volontaire au principe de tout bien et de tout bonheur, soumission dans laquelle la créature doit trouver sa joie et son repos. En un mot, il a fait briller à nos regards l'idéal d'un état de félicité dont l'humanité est touchée et vers lequel elle doit remonter : c'est là le but qu'il nous indique. Mais il a fait plus : il s'est donné pour être lui-même, par sa présence

1. Introduction, p. CLXVI, CLXVII.
2. *La religion dans les limites de la raison*, trad. fr., p. 274.

historique sur la terre et par sa présence éternelle dans le monde invisible, par le pardon dont il a été l'instrument, par la grâce dont il demeure la source permanente, le seul *chemin* qui puisse conduire au but : c'est là le moyen qu'il nous propose.

» De ces deux parties de l'œuvre de Jésus-Christ, la première, la restauration de l'idéal, a toujours été le vœu secret des âmes, le désir des intelligences. La philosophie, dans ses plus nobles représentants, n'est qu'un long effort pour s'élever à la possession de ce bien dont nous portons en nous-mêmes le besoin et le pressentiment, effort qui n'est pas demeuré vain, sans avoir jamais été couronné d'un plein succès. C'est en ce sens que l'âme est *naturellement chrétienne*, selon l'expression d'un père de l'Église. Mais..... (il n'en est pas de même de) la seconde partie de l'œuvre de Jésus-Christ, qui est lui-même le moyen indispensable pour atteindre le but. Ce moyen, par sa nature, échappe tellement à l'esprit de l'homme qu'il n'est pas même possible de comprendre qu'on tente de le découvrir tant qu'on ne le connaît pas. C'est là cependant ce qui constitue l'Évangile, au sens spécial de ce terme.

» L'Évangile, dans son essence, n'est pas une théorie de la nature des choses, mais l'annonce d'un acte de la puissance suprême, d'une intervention directe de Dieu dans l'enchaînement des lois et des causes qui constituent la marche des événements. Cet acte est ou n'est pas. S'il est, l'Évangile est la vérité ; s'il n'est pas, l'Évangile est une superstition. On a le droit de le nier ; on n'a pas le droit de dire qu'on retrouve son contenu dans un système qui exclut l'ordre surnaturel ; car l'ordre surnaturel n'est pas un signe extérieur, une lettre de créance attachée au dogme chrétien et qui puisse en être séparée ; c'est la substance même de ce dogme... « Dès qu'on entend ainsi la question, on ne peut

plus demander si l'humanité aurait pu s'élever à l'Évangile par le simple usage de sa raison; on ne peut même plus le supposer avec Kant, car aucun procédé rationnel ne saurait atteindre les actes de la suprême liberté dirigée par la suprême miséricorde [1]. »

Ainsi la vérité révélée est comprise par notre intelligence, qui néanmoins ne saurait la découvrir. Tel est, tel doit être, en effet, le caractère d'une révélation accordée par Dieu à des créatures raisonnables : inaccessible à nos efforts, tant qu'elle ne nous est pas donnée; simple, claire pour tous, aussi évidente et aussi intelligible pour l'enfant et l'ignorant que pour le savant et le philosophe, dès qu'il leur est permis de la contempler. « Ainsi, conclut M. Naville, nous n'en sommes pas réduits à creuser un abîme entre le commun des esprits et la classe hautaine des penseurs......,. L'intelligence la plus humble et l'esprit le plus élevé peuvent se rencontrer en présence de l'Évangile, dans la même foi, dans la même espérance [2]. »

Après avoir satisfait les philosophes, il reste à lever les scrupules de certains théologiens, j'entends de vrais théologiens, convaincus de la vérité des Écritures, mais qui trop entiers dans leurs convictions, et quelquefois aussi trop portés à considérer les recherches de la libre science comme inconciliables avec les droits de la raison, réclament impérieusement une soumission aveugle et sans réserve à une transition qui, suivant eux, rend inutile

1. Introduction, t. I, p. CLXIII et suiv.
2. *Ibid.*, p. CCIX.

toute philosophie. Quels que soient le nom et l'autorité de ceux qui prononcent le divorce de la science et de la foi, « la science et la religion, dit nettement M. Naville, répondent à deux besoins divers et tous deux légitimes, de telle sorte que là où la religion apparaît, la science ne cesse pas d'avoir sa raison d'être. L'âme la plus croyante peut éprouver le désir de réduire ses idées en un corps de système, d'en saisir le lien, l'enchaînement, les conséquence, d'en éprouver les bases, de philosopher en un mot [1]... Nous pensons, ajoute-t-il un peu plus loin, que la séparation absolue établie entre la philosophie et la religion, entre la raison et la foi, est une séparation factice, momentanée, née de circonstances passagères, et destinée à disparaître dans les âmes éclairées et sérieuses. Il faut à l'homme une seule vérité : s'il ne croit pas à l'Évangile, une philosophie qui le remplace ; s'il y croit, une philosophie chrétienne [2]. »

M. Naville trace de main de maître le programme d'une telle philosophie, et nous ne saurions mieux faire que de lui céder encore la parole :

« Sans doute la foi suffit au repos de l'âme ; mais, pour être retirée de l'incertitude et de l'angoisse, l'intelligence n'en poursuit pas moins son œuvre. Les solutions métaphysiques sont contenues dans les dogmes religieux ; mais elles y existent à l'état latent. L'esprit peut s'efforcer de les dégager, de les reconnaître sous la forme propre à la science, d'en déduire tout ce qu'elles contiennent, d'en saisir toute la mutuelle harmonie, de mettre au jour leurs rapports secrets avec les

1. Introduction, p. CLXXII.
2. *Ibid.*, p. CXCVI.

résultats de l'observation psychologique et le mouvement général de la pensée humaine. Ce travail, et il est immense, est un travail légitime, dont la religion proprement dite fournit seulement la base et la matière [1].... Il existe un certain nombre de difficultés qui, sous le nom de dualités ou d'antinomies, sont véritablement en philosophie les questions maîtresses dont tout le reste dépend. Concilier l'infinité de Dieu avec la réalité du monde, sans recourir à des solutions équivoques qui nient au fond un des deux termes du problème ; — interpréter l'opposition du bonheur et du devoir, dont les besoins les plus impérieux de l'âme tout entière réclament la parfaite union ; — expliquer le mal et la souffrance, sans atténuer la réalité des faits et sans léser les droits imprescriptibles de la conscience; — dire pourquoi la raison a besoin d'arriver sur tous les sujets à une pleine lumière, tandis qu'elle va se heurter de toutes parts à des mystères impénétrables : ce sont là quelques-unes au moins des exigences d'une philosophie sérieuse et digne de ce nom. Or, pour tous ces problèmes, le christianisme, interprété par une science fidèle, fournit des solutions spéciales et seules satisfaisantes.

» Ces solutions se trouvent sans doute plus ou moins énoncées dans les travaux accomplis depuis l'ère chrétienne ; mais elles s'y trouvent éparses, mêlées souvent au reste des conceptions de la philosophie antique qui les obscurcissent ou les dénaturent. La science chrétienne est appelée, de nos jours, à les dégager purement et avec netteté de l'enseignement religieux dont elles émanent, à les relier entre elles, à les suivre dans leurs conséquences, par les procédés propres de la raison. C'est ainsi qu'on pourra prouver par le fait que, sous le joug, ou, pour mieux dire, dans la lumière de la foi, la raison voit s'étendre son domaine, devient plus forte

1. Introduction, p. CLXXIII.

et plus libre, ne recule devant aucun problème, ne s'arrête que lorsqu'elle a reconnu qu'elle doit s'arrêter; et, après avoir prouvé sa force en ne tentant pas follement de percer des ténèbres dont elle a reconnu la cause et le caractère de nécessité, la montre encore en trouvant la solution de problèmes que le rationalisme évite ou dénature..... Une telle science confirmera les croyants dans leur foi; car nous pensons qne le dernier effort de la philosophie est d'affermir les vérités élémentaires qui font la vie des âmes chrétiennes [1]. »

En résumé, M. Naville nous paraît avoir établi victorieusement et par des raison élevées autant que solides, contre une théologie exagérée et contre une philosophie étroite, l'accord désirable et possible entre la science et la foi et la légitimité d'une philosophie chétienne, qu'il a soin d'ailleurs de distinguer du christianisme lui-même, et où nous avons vu qu'il admet des degrés. Rien de plus juste assurément; car s'il est vrai que le christianisme, comme tout principe vraiment fécond, puisse revêtir à la fois les formes les plus diverses sans renoncer toutefois à ses doctrines essentielles, à plus forte raison cela est-il possible pour la philosophie, même alliée au christianisme. Aussi bien l'histoire nous montre-t-elle des différences considérables entre la philosophie de tel ou tel père de l'Église et la philosophie de certains docteurs du moyen âge, ou celle des grands penseurs qui, dans les temps modernes, ont mérité à leur tour ce beau nom de philosophes chrétiens. L'alliance est donc possible entre la libre science et la religion de l'esprit et de l'amour, et

1. Introduction, t. I, p. CCVIII, CCIX.

les conditions de cette alliance ne sont pas tellement tyranniques. Au fond, si je ne me trompe, elles se réduisent à deux, qui me paraissent absolument indispensables. Pour être à bon droit considérée comme chrétienne, la philosophie doit, d'une part, professer les doctrines fondamentales du spiritualisme chrétien : l'âme immatérielle, libre, responsable, immortelle, un Dieu vivant et personnel, créateur tout-puissant, législateur et père miséricordieux, la sainteté inviolable du devoir, la réalité du péché dans l'homme et la nécessité d'une réparation ; et d'autre part, ne faut-il pas que cette même philosophie reconnaisse explicitement la vérité du christianisme, qu'elle s'en déclare solidaire, que, comme elle en accepte les principes, elle s'associe à ses destinées et qu'elle ne cherche pas en dehors de ses divines promesses l'avenir de la science et de l'humanité ? A ce double point de vue, M. de Biran est digne d'être compté parmi les philosophes chrétiens, et désormais, grâce à M. Naville, ce titre ne saurait être contesté à l'auteur des *Nouveaux Essais d'anthropologie*. On peut aller plus loin que lui, sans doute ; mais, comme l'a si bien dit M. Cousin, dans un sens différent, il est vrai : « Ceux qui pénétreront un jour plus avant dans le sanctuaire ne devront point oublier que c'est M. de Biran qui les y a introduits, et qui a donné le flambeau qui éclaire tout l'édifice. »

Le flambeau, ici, c'est l'idée de la grâce ; l'édifice, c'est l'homme régénéré par l'Esprit divin et miraculeusement relevé jusqu'à la stature du Christ.

IV

VICTOR COUSIN[1]

La philosophie est le libre effort de l'esprit humain vers la vérité. Elle a toujours été mise à l'index là où la liberté était suspecte, et les âmes pieuses ont peine à se défendre d'une certaine défiance en songeant à ce qu'il y a de dangereux dans ces tentatives, trop hardies pour être toujours heureuses. Mais comme toute recherche n'aboutit pas forcément à l'erreur, la philosophie n'est pas condamnée, par sa nature, à cette fâcheuse nécessité d'être à jamais inconciliable avec la vérité religieuse. N'y eût-il qu'un bon système entre mille, le bien produit mérite qu'on supporte, à cause de lui, le mal inévitable des hérésies. La vérité est pour nous à ce prix. « Il faut, dit saint Paul, qu'il y ait des hérésies parmi vous (I Corinth., XI, v. 19). Comment hésiterions-nous à dire de la science humaine ce que l'apôtre a dit de la science divine du salut ? Le vrai christianisme, fondé tout ensemble sur l'Écriture et sur le libre examen, croit et aspire au progrès dans la foi comme dans la vertu ; il « éprouve toutes choses pour retenir ce qui est bon, » et comme il réclame la liberté pour lui-même, il l'accorde volontiers à tous et se montre sympathique à toutes les bonnes intentions. Il

1. *Du vrai, du beau et du bien*, 2e édit., Paris, Didier, 1854, in-8o.

doit donc applaudir aux efforts d'une philosophie qui se présente comme « l'alliée de toutes les bonnes causes, » qui se propose de soutenir le sentiment religieux et qui enseigne à la jeunesse le respect et l'amour de l'Évangile. Tel est, en effet le langage que M. Cousin fait entendre aux jeunes gens.

« Loin de vous, leur dit-il, cette triste philosophie qui vous prêche le matérialisme et l'athéisme comme des doctrines nouvelles, destinées à régénérer le monde : elles tuent, il est vrai, mais elles ne régénèrent pas. N'écoutez pas ces esprits superficiels qui se donnent comme de profonds penseurs, parce qu'après Voltaire ils ont découvert des difficultés dans le christianisme ; vous mesurerez vos progrès en philosophie par ceux de la tendre vénération que vous ressentirez pour la religion de l'Évangile [1]. »

Voilà comment s'exprime le chef de la philosophie française contemporaine, dans un livre qui contient, suivant lui, « l'expression abrégée, mais exacte, de ses convictions sur les points fondamentaux de la science philosophique. »

L'éclectisme, tel est le nom par lequel on désigne communément la philosophie de M. Cousin, et ce n'est pas sans raison, quoiqu'il semble s'en étonner un peu. Il est assez naturel, en effet, de définir une philosophie par ce qu'elle a de plus saillant. Or, si vous comparez entre eux les plus illustres philosophes de notre siècle, en Europe, et que vous cherchiez à caractériser leurs mérites respectifs, quand vous aurez reconnu dans M. Schelling, de

1. Avant-propos, p. v et vii.

Berlin, un métaphysicien du premier ordre, quand vous aurez admiré dans M. W. Hamilton d'Édimbourg le plus habile logicien qui se soit vu depuis deux siècles, quel éloge vous restera-t-il pour M. Cousin? Ne vous contentez pas de dire que c'est le plus éloquent interprète des vérités naturelles; dites hardiment que c'est un incomparable historien de la philosophie. Personne, depuis Aristote, n'a possédé cette pleine et vaste intelligence des systèmes. Personne surtout n'en a fait la critique avec autant de force, de justesse et d'éclat. C'est cette critique impartiale et élevée, ennemie de l'erreur et désireuse du bien, que l'on a appelée l'éclectisme, et ce sera la gloire de M. Cousin d'avoir porté dans l'histoire des idées cette vive lumière. Mais pour juger, il faut une mesure, c'est-à-dire une doctrine à laquelle on puisse comparer toutes les autres, et le philosophe a raison de vouloir que, par delà sa méthode éclectique, on cherche la doctrine qui en est le principe. Quelles sont donc les idées, quel est le système dont l'éclectisme français fait l'application à l'histoire?

M. Cousin a eu bien des maîtres, comme il le reconnaît volontiers lui-même; mais deux surtout ont exercé sur lui une longue et durable influence : son siècle d'abord, avec cette sobriété caractéristique d'affirmation en matière religieuse et philosophique qui indignait si fort l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, et puis le divin Platon, avec qui il a entretenu un commerce intime, et dont il a donné une traduction qui restera comme un monument de la langue française au XIX[e] siècle. C'est par le concours de ces deux influences principales que l'on

expliquera le mieux, si je ne me trompe, la nature des convictions philosophiques de M. Coùsin, cette heureuse harmonie de l'élévation et de la prudence, ce spiritualisme platonicien tempéré par le sens commun de notre pays et de notre temps. Mais laissons-le exposer lui-même sa pensée ; écoutons celui qu'un homme peu suspect d'aimer trop la philosophie et les libres penseurs, M. de Montalembert, appelait un jour à la chambre des pairs, « le plus grand écrivain de nos jours. »

« Notre vraie doctrine, notre vrai drapeau est le spiritualisme, cette philosophie aussi solide que généreuse, qui commence avec Socrate et Platon, que l'Évangile a répandue dans le monde, etc... On lui donne à bon droit le nom de spiritualisme, parce que son caractère est, en effet, de subordonner les sens à l'esprit, et de tendre, par tous les moyens que la raison avoue, à élever et à agrandir l'homme. Elle enseigne la spiritualité de l'âme, la liberté et la responsabilité des actions humaines, l'obligation morale, la vertu désintéressée, la dignité de la justice, la beauté de la charité, et par delà les limites de ce monde elle montre un Dieu auteur et type de l'humanité, qui, après l'avoir faite évidemment pour une fin excellente, ne l'abandonnera pas dans le développement mystérieux de sa destinée. »

L'auteur tient parole, soit que, sous ce premier titre : *Du Vrai*, il établisse l'existence de vérités premières, éternelles, indémontrables, auxquelles notre raison s'élève en planant au-dessus des sens, et qui nous conduisent plus haut encore, jusqu'au principe des principes, soit que dans l'étude du beau en tout genre, du beau réel et du

beau idéal. Il nous donne des leçons et des modèles de goût, de style, d'imagination puissante à la fois et contenue; puis enfin que, traitant du bien et remontant à son origine, il nous ramène encore, par l'adoration et l'amour, jusqu'aux pieds de Celui qui est le principe de tout bien comme de toute beauté et de toute vérité.

Une revue détaillée du livre de M. Cousin excéderait les limites que nous devons nous imposer, surtout si à l'éloge nous nous permettions d'ajouter la critique. Mais à quoi bon rechercher minutieusement les défauts d'une œuvre que l'on admire dans son ensemble? Je ferme donc volontairement les yeux sur ce que j'ai pu rencontrer çà et là de subtil et d'obscur, et même sur certaines doctrines qui ne m'ont pas paru sans danger, comme, par exemple, la théorie abstraite du principe de substance qui se ressent de la vieille superstition des philosophes pour l'être en soi (p. 50), ou bien la description, incomplète à mon gré, de la justice et de la charité, description trop inférieure aux enseignements du christianisme (380–385). Au lieu d'insister sur ce qui me trouble, j'aime mieux m'attacher à ce qui m'édifie, j'aime mieux appeler l'attention du lecteur sur quelques beaux endroits de l'ouvrage: par exemple, l'excellente critique du mysticisme qui remplit la cinquième leçon. L'analyse du sentiment, sur laquelle se fonde l'auteur, m'a remis en mémoire quelques beaux traits d'un savant et illustre théologien, Jacques Abbadie, que Mme de Sévigné appelait *divin*, et que nous ne lisons plus guère aujourd'hui :

« Notre cœur est une espèce de feu qui consume tout,
» qui monte toujours en haut, et qui ne dit jamais : C'est

» assez. Donnez-lui tout ce qu'il peut raisonnablement » désirer, il ne fera que former de nouveaux désirs. Est-» *il* le maître de l'univers, ou il désire d'autres mondes à » conquérir, ou il se dégoûte de sa propre grandeur.... » De demeurer en repos, le cœur de l'homme n'en est » point capable. Il est impossible qu'il se satisfasse des » biens qui périssent. Ce qui finit ne saurait le remplir... » Comme l'esprit de l'homme n'est jamais las de connaî-» tre, son cœur n'est jamais las de désirer ; et tel qu'est » l'abîme de la connaissance, tel est l'abîme de la cupidité » au dedans de nous... Ne vous imaginez point que cette » insatiable avidité de notre cœur ait sa première source » dans notre corruption. Les hommes sont coupables de » s'attacher avec trop de passion à la recherche des biens » du monde; mais ils ont raison de ne point se contenter » des biens finis, eux qui sont destinés à posséder le sou-» verain bien[1]. »

Telle est au fond la doctrine que M. Cousin expose pour son compte et avec son éloquence propre (p. 108 suiv.). Les yeux fixés sur notre divin idéal, il met sous ses pieds une philosophie trop commune encore de nos jours, qui triomphe de nos faiblesses, se complaît dans nos misères, et, nous dégradant comme à plaisir, nous enchaîne à la terre par les sens, détruit dans leur source nos plus nobles sentiments, et nous interdit tout élan vers le ciel et vers Dieu. Comment louer dignement cette triomphante polémique contre le sensualisme et le matérialisme, et ces pages dignes de Platon, où le beau est si bien distingué

1. *L'Art de se connoître soy-mesme*, Ire partie, ch. II, IX.

de l'utile et de l'agréable, où l'imagination et les beaux-arts sont analysés avec tant de finesse et de grandeur, où l'art français est rappelé à ses pures et nobles traditions du XVIIe siècle?

Enfin, après avoir combattu « la philosophie de la sensation dans la métaphysique qu'elle a substituée au cartésianisme, et dans la déplorable esthétique, aujourd'hui trop accréditée, sous laquelle a succombé notre grand art national du XVIIe siècle, » M. Cousin n'hésite pas à la combattre encore « dans la morale qu'elle devait nécessairement produire, la morale de l'intérêt (p. 273) : » singulier nom donné à un système de conduite qui subordonne tout au plaisir ou à l'utilité du moment, et qui sacrifie à l'intérêt d'un jour les intérêts éternels de notre âme ! M. Cousin fait justice de cette *morale d'esclaves*; il relève bien haut la dignité de la personne humaine, il proclame, il démontre l'incorruptible spiritualité de l'âme; enfin il nous dit et nous répète « que dans la mort comme dans la vie, l'âme est sûre de trouver Dieu, et qu'avec Dieu tout est juste et tout est bien (p. 422). »

Ces enseignements philosophiques ne sont pas d'hier; ils remontent à plus de trente-cinq ans. C'est en 1818 que, pour la première fois, la jeunesse française les entendit à la Sorbonne. Depuis, les leçons de M. Cousin avaient été publiées, d'abord en 1836 par un de ses disciples, M. Adolphe Garnier, ensuite par le maître lui-même en 1846. Elles ont reparu en 1853, puis en 1854, avec un succès croissant qui atteste, d'une part les progrès du spiritualisme en France, et de l'autre une perfection plus grande dans l'ouvrage. En effet, tant de

remaniements n'ont pas été perdus : le livre, ancien pour le fond, est tout renouvelé pour la forme. Ce sont les mêmes principes, mais exposés avec toute la maturité du talent et des convictions. La dernière édition contient un *Appendice* sur l'art français où se lisent de belles pages sur Raphaël, sur Bossuet, sur Le Poussin. Mais nous y recueillons surtout avec bonheur (p. 426, 427) ce juste hommage rendu à la vérité chrétienne, qui est le flambeau des temps modernes, et que l'auteur a si souvent et si heureusement mise à profit :

« Qu'elle n'eût pas été, je vous le demande, la joie d'un Socrate et d'un Platon, s'ils eussent trouvé le genre humain entre les bras du christianisme? Combien Platon n'eût-il pas été heureux d'avoir affaire à une religion qui présente à l'homme, comme son auteur à la fois et comme son modèle, ce sublime et doux crucifié, dont il a eu un pressentiment extraordinaire, et qu'il a presque dépeint dans la personne du juste mourant sur une croix ; une religion qui est venue annoncer, ou du moins consacrer et répandre l'idée de l'unité de Dieu et celle de l'unité de la race humaine, qui proclame l'égalité des âmes devant la loi divine ; qui, par là, a préparé et soutient l'égalité civile ; qui prescrit la charité encore plus que la justice; qui enseigne à l'homme qu'il ne vit pas seulement de pain, qu'il n'est pas renfermé tout entier dans ses sens et dans son corps, qu'il a une âme, une âme libre, qui est d'un prix infini et mille fois au-dessus des innombrables mondes semés dans l'espace ; que la vie est une épreuve, que son objet véritable n'est pas le plaisir, la fortune, le rang, toutes choses qui ne sont

point à notre portée, et nous sont bien souvent plus dangereuses qu'utiles ; mais cela seul qui est en notre puissance, dans toutes les conditions, d'un bout de la terre à l'autre, à savoir l'amélioration de l'âme par elle-même, dans la sainte espérance de devenir de jour en jour moins indignes des regards du père des hommes, de ses exemples et de ses promesses ! »

Voici enfin la conclusion qui ressort nettement du livre tout entier, et à laquelle se rangeront, je n'en doute pas, tous les gens sensés, tous les amis raisonnables de la vérité : « Sans la religion, la philosophie, réduite à ce qu'elle peut tirer laborieusement de la raison naturelle perfectionnée, s'adresse à un bien petit nombre, et court risque de rester sans grande efficacité sur les mœurs et sur la vie ; et sans la philosophie, la religion la plus pure n'est pas à l'abri de bien des superstitions, et par là elle peut voir lui échapper l'élite des esprits, qui peu à peu entraîne tout le reste, ainsi qu'il en a été au XVIIIe siècle. L'alliance de la vraie religion et de la vraie philsoophie est donc à la fois naturelle et nécessaire ; naturelle par le fonds commun des vérités qu'elles reconnaissent ; nécessaire pour le meilleur service de l'humanité. »

V

PH. DAMIRON [1]

S'il est toujours vrai de dire avec le Psalmiste que les années de l'homme se consument comme une pensée et

1. Extrait du *Courrier du Bas-Rhin* du jeudi 6 février 1862.

que la vie même la plus longue s'efface tout à coup comme un songe, cette triste vérité nous est surtout sensible quand nous voyons disparaître subitement du milieu de nous un honnête homme, un homme de cœur et de science, aimé de tous dans le cercle de ses relations immédiates, respecté au loin par quiconque a entendu parler de son caractère et pris connaissance de ses travaux. Ah ! sans doute, quel que fût le nombre de ses années, il a trop peu vécu pour ceux dont il était l'honneur et qu'il rendait heureux en sachant l'être lui-même ; trop peu aussi pour tous ceux qui éprouvent le besoin, parmi tant d'infirmités et de misères dont l'espèce humaine offre le spectacle, de reporter leurs yeux sur un bel exemple, sur un vivant modèle de force morale et de sagesse.

Cette image précieuse des vertus dont l'homme est capable, les parents, les amis, les élèves et les confrères de M. Damiron aimaient à la contempler en lui, et plus d'un témoignage public de leur admiration, aujourd'hui mêlée de douleur, lui a déjà été rendu depuis sa mort. En venant à notre tour payer un tribut de profonde sympathie et de douloureux regrets à la mémoire d'un maître vénéré, qui était aussi pour nous un ami, presque un parent, nous nous efforcerons de faire abstraction de notre deuil personnel, quelque profond qu'il soit, pour ne considérer que le deuil public infligé à la philosophie en général, mais surtout à la philosophie spiritualiste et religieuse dans notre pays. En effet, ce n'est pas seulement, comme on pourrait le croire, l'école de M. Cousin qui, déjà veuve de M. Jouffroy, se voit douloureusement frappée dans la personne de M. Damiron, l'un de ses sou-

tiens les plus fermes et les plus éprouvés ; c'est aussi, je ne crains pas de le dire, la cause du spiritualisme chrétien, qui perd en lui un de ses plus honorables défenseurs. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur la suite de ses travaux et sur la marche de sa pensée, si droite et si consciencieuse.

Lorsque, sous la Restauration, M. Damiron publia dans le *Globe* ses articles sur les philosophes français de son temps, dont la collection parut ensuite sous le titre modeste d'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, il était déjà lui-même, je veux dire l'esprit libéral et modéré, le critique sagace et bienveillant, le philosophe éminemment honnête et sagement spiritualiste que nous avons connu ; mais, sans doute, sa doctrine n'était pas encore sur tous les points ce qu'elle a été plus tard. Aussi bien n'était-ce pas le lieu de l'exposer d'une manière suivie et sous une forme didactique. Ce n'est que dans les quatre volumes publiés de 1831 à 1836, et qui composent son *Cours de philosophie*, qu'il faut chercher les résultats de son enseignement au lycée Louis-le-Grand et à l'École normale. Là il exprima plus nettement, d'une manière plus savante et plus accentuée, avec son goût pour une méthode éclectique à la fois et psychologique, des convictions essentiellement spiritualistes et un attachement de prédilection aux vérités de la morale chrétienne.

La morale, c'est-à-dire la direction de l'âme, l'étude pratique du devoir sous toutes ses faces, telle paraît avoir été la préoccupation constante de ce libre penseur. Il ne croyait pas qu'il lui fût interdit de s'inquiéter du bien et

de l'honnête, alors qu'il cherchait le vrai; il avait retenu pour son compte la belle définition que donnaient les anciens de la philosophie : comme eux il voulait que l'amour de la science ne fît qu'un avec l'amour de la sagesse. Même en traitant de la nature humaine dans sa *Psychologie*, il rattachait à cette recherche en apparence toute spéculative des considérations plus ou moins pratiques sur nos rapports avec la nature, avec la société, avec un Dieu libre et personnel; et tandis qu'il faisait aboutir immédiatement la science de notre nature à celle de nos devoirs et de notre destinée, il ramenait à la morale la logique tout entière, considérée comme instrument de la science et par conséquent de la moralité humaine. « On » se tromperait, disait-il en 1836 dans la préface de sa » *Logique*, on se tromperait si l'on pensait que le savant » n'a de disposition que pour spéculer et ne tend pas à » l'action ; le vrai sage est plus complet, plus conséquent » et plus un; ce qu'il estime, il le résout; ce qu'il ap- » prouve, il le tente ; et jamais son âme n'est à ce point » divisée avec elle-même que de pensée et de foi elle » adhère à une fin, et qu'en pratique elle y répugne ; elle » passe au contraire sans effort et sans lutte du jugement » au dessein, de la proposition au ferme propos, de l'idée » au vouloir du bien. » Dans sa *Morale* surtout, M. Damiron développe et recommande avec force cette union trop rare du savoir et de la vertu, cette harmonie si désirable de toutes nos facultés, qui seule produit en nous le beau moral et qui, par la pratique du bien, nous doit conduire à une existence bienheureuse. Il insiste sur la vie intérieure et sur le soin qu'un honnête homme doit d'abord

à son âme ; il veut que nous cherchions dans les objets de la nature la beauté en même temps que l'utilité, que nous pratiquions envers nos semblables la justice et la bienveillance, qu'enfin nous rapportions à Dieu toutes nos actions, et il trace une analyse de la prière qui, pour être brève et peut-être même incomplète, n'en est pas moins très-belle et très-religieuse.

M. Damiron a donné dans ses différents ouvrages un rare exemple de probité intellectuelle. Il croyait de son devoir d'avertir lui-même le lecteur des défauts et des lacunes de ses écrits précédents ; il s'acquittait de ce devoir difficile avec sincérité et avec candeur. Il s'appliquait en même temps à se perfectionner, et l'on peut affirmer que chacun de ses livres marque un progrès dans le développement de sa pensée. Cela est vrai surtout de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-septième siècle* [1], qui contient au fond les mêmes idées que le *Cours de philosophie*, mais qui, en les reproduisant sous une plus belle forme, atteste plus de maturité, de profondeur et d'élévation. On y remarque surtout une affirmation énergique, sans réserve, souvent éloquente, de la Création et de la Providence, et une savante réfutation de Spinoza, dont l'*Éthique* est analysée, discutée et appréciée avec une consciencieuse et équitable sévérité. Partout dans ces deux volumes M. Damiron expose pour son propre compte et fortifie, par des arguments où le cœur a sa part aussi bien que la raison, les doctrines essentielles de Descartes et de Malebranche, de Bossuet,

1. Paris, Ladrange, 1846, 2 vol. in-8°.

de Fénelon et de Leibniz, et il se montre le fidèle interprète de cette noble philosophie, en la suivant dans ses applications, et en mettant en lumière les hautes leçons et les saintes espérances qu'elle renferme : si bien qu'un jour un critique éminent, aujourd'hui son digne successeur à la Faculté des lettres, M. Émile Saisset, ne craignait pas de s'écrier, dans la *Revue des Deux-Mondes*, que c'était à la Sorbonne et du haut de la chaire de M. Damiron, que la morale chrétienne se faisait entendre dans toute sa pureté.

Les Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe *siècle* [1] présentent ce même caractère, à un plus haut degré encore. La forme historique n'y domine qu'en apparence : en réalité (l'auteur en fait dans la préface un aveu plein de grâce), elle n'est qu'un moyen de plus d'édification. « C'est ainsi, dit notre philosophe, qu'il m'est » arrivé de dogmatiser de Dieu et de l'âme avec d'Hol- » bach, de la Mettrie et Robinet, du bien et de l'amour » avec Helvétius ; du vrai et de ses caractères avec le » marquis d'Argens ; a plus forte raison l'ai-je fait » avec d'Alembert et Diderot sur la condition humaine et » sur le beau. C'est ainsi que j'ai pu tirer de l'examen » critique de la philosophie du XVIIIe siècle quelques leçons » de doctrine qui peuvent n'être pas inutiles au nôtre. » Ces leçons, en effet, les voici en quelques mots :

1o Le scepticisme est une erreur, et l'indifférence une faute : car il y a une vérité dans les choses ou une vertu pour se faire croire, et il y a aussi une vérité dans l'es-

1. Paris, Ladrange, 1858, 2 vol. in-8o.

prit ou une puissance de saisir la réalité et de la comprendre en une certaine mesure.

2° La vraie philosophie part de l'âme et s'élève à Dieu, c'est-à-dire encore à l'âme, mais à l'âme par excellence; puis, quand elle a conçu dans leurs rapports, d'une part le Créateur, le Bienfaiteur et le Père, de l'autre la créature libre, responsable, faible, mais soutenue et fortifiée par le même amour qui lui a donné l'être, elle éclaire l'homme sur son présent, son passé et son avenir et lui trace une règle de vie applicable de ce monde-ci à l'autre.

M. Damiron enseignait à la Sorbonne l'histoire de la philosophie moderne; mais dans son cours comme dans ses livres, il saisissait toutes les occasions de *dogmatiser*, ainsi qu'il le disait lui-même, sur l'âme et sur Dieu. A chaque rentrée de la Faculté des lettres de Paris, où nous l'avons toujours vu donnant l'exemple d'une scrupuleuse exactitude, il apportait pour leçon d'ouverture un discours médité dans la paix des champs, en présence de Dieu, de sa conscience et d'une nature dont les charmes vivement sentis ajoutaient une discrète poésie à l'austérité religieuse de sa pensée. Après s'être entretenu ainsi avec lui-même de tout ce que l'âme humaine croit, désire, espère, il venait lire d'une voix émue des pages pleines d'onction, soit sur l'enthousiasme, dont il prenait la défense contre les calculs d'une froide sagesse, soit sur l'épreuve comme argument en faveur de l'immortalité de l'âme ou sur la nature de cette immortalité elle-même, soit sur la Providence divine dont tout philosophe devrait, disait-il, faire son étude par excellence, soit encore sur la grâce, où il voyait « un fait familier à tous les

» chrétiens, senti par les fidèles, enseigné par les doc-
» teurs, plus ou moins confusément expérimenté et en-
» trevu par toute l'humanité, » et dont il présenta dans sa chaire de philosophie un tableau plein d'édification. Les auditeurs sérieux qui ont eu le privilége d'entendre ces belles exhortations, j'ai presque dit ces prédications philosophiques, sont heureux de pouvoir les relire dans le recueil intitulé *Vingt ans d'enseignement* [1].

Tout plein de ces salutaires doctrines, animé du désir de les répandre et de les faire goûter aux autres, M. Damiron ne se contentait pas de les exposer dans ses leçons à la Faculté des lettres et dans les savants mémoires [2] qu'il lisait à l'Académie des sciences morales et politiques ; il les portait avec lui partout, et en faisait pendant les vacances la matière de ces *Conseils et allocutions* adressés à des enfants d'ouvriers et à leurs familles dans des distributions de prix d'une école de village, et dont la publication récente à été accueillie par toute la presse avec une faveur si marquée. La plupart des lecteurs ne connaissant M. Damiron que par son enseignement ou par ses livres et n'ayant vu en lui jusque-là que le professeur et l'écrivain, ont été surpris et reconnaissants d'apprendre comment il employait les loisirs que lui laissaient la Sorbonne et l'Institut. Que dire de ceux qui eurent le bonheur de passer avec lui ces jours de fête? Unis à lui par une vieille et tendre amitié, qui n'ôtait rien au respect commandé par son caractère, associés de cœur à son œuvre et profondement touchés de tant de simplicité et de bonté dans

1. Paris, Durand et Ladrange, 1859, in-8°.
2. Paris, Hachette, 1862, 1 vol. in-12.

un homme si éminent par l'intelligence, comment n'auraient-ils pas été gagnés par l'émotion dont lui-même ne cherchait pas à se défendre? Comment surtout n'auraient-ils pas senti que tous ces conseils partaient du cœur et que cet enseignement qui, sous une forme plus familière, était le même au fond qu'à la Sorbonne, n'exprimait pas seulement une pensée abstraite, mais une conviction, et mieux encore, une foi vivante dont l'âme de notre excellent ami était pénétrée et à laquelle sa vie tout entière rendait témoignage?

M. Damiron pratiquait avec un scrupule et une constance admirables les préceptes essentiels où se résumait à ses yeux la morale. Soigner son âme avant tout, aimer la nature et y chercher des secours pour la vertu; être juste et bienveillant envers ses semblables, honorer et adorer Dieu, et s'efforcer de mériter sa grâce : tels étaient ses préceptes, tels furent aussi ses actes. Cette sagesse était relevée par une rare simplicité, et, dans l'intimité, par une gaîté douce et pure comme le fond de son cœur.

M. Damiron n'aimait rien tant que le foyer domestique : sa nature délicate, réservée, même un peu timide, quoique ferme dans l'accomplissement du devoir, répugnait à la banalité bruyante et stérile des relations du monde. Il avait fait deux parts dans sa vie de chaque jour : les heures d'étude alternaient régulièrement avec celles qu'il consacrait à sa sœur chérie et aux amis dont il avait su se faire une famille. Il était fort attaché à ces douces habitudes, et lorsque, il y a six mois environ, il fit le voyage de Strasbourg, accompagné de ce qu'il avait de plus cher, ce fut une preuve inestimable d'affection pour ceux qui eurent la

joie de l'y recevoir. Hélas ! nous nous étions flattés de l'espoir qu'il viendrait encore visiter avec nous l'Alsace et les bords du Rhin dont il avait goûté si vivement les beautés. Aujourd'hui ce projet n'est plus pour nous qu'un rêve à la fois doux et poignant. Mais au milieu de leur affliction, les parents et les amis de M. Damiron, sa sœur bien-aimée surtout, désormais seule avec une compagne dévouée dont la vie est étroitement unie à la sienne, puiseront de précieuses consolations dans les souvenirs ineffaçables qu'il leur a laissés, et dans ces espérances d'immortalité qui le soutenaient si puissamment lui-même et lui permettaient de contempler avec tant de sérénité les épreuves d'ici-bas.

VI

JULES SIMON [1]

(1854)

Nous entendons encore les applaudissements qui partout, dans les salons comme dans les écoles, ont accueilli l'ouvrage de M. Cousin : *Du vrai, du beau et du bien*, et déjà nous voyons paraître un autre livre de philosophie qui, par une bonne fortune tout aussi rare, conquiert dès le premier jour une sorte de popularité. « Fournir aux esprits cultivés un résumé simple et clair des plus im-

1. *Le Devoir*, 1re édition (la 9e édition a paru en 1869).

portantes notions de la morale (p. 1), » tel est l'objet de ce livre, dont le titre seul eût attiré notre attention, alors même qu'elle n'aurait pas été éveillée par le brillant et légitime succès auquel nous assistons. Le nom de l'auteur offre aussi un bien vif attrait à ceux qui, comme nous, ont pu l'entendre à la Sorbonne, et à qui l'ancien professeur de la Faculté des lettres rappelle aujourd'hui ses nobles et éloquentes leçons.

Si l'on ne se proposait ici que de donner une idée générale du livre de M. Jules Simon, on pourrait, en se bornant au point de vue purement littéraire, indiquer le plan et les divisions de l'ouvrage, et faire ressortir par de nombreux exemples toutes les qualités de style qui s'y rencontrent; notre critique aurait lieu peut-être de s'exercer sur quelques concessions regrettables au goût du jour, ou sur le caractère un peu technique de certains détails. Mais nous aurions à citer en revanche plus d'une page où nous avons retrouvé, tel qu'il était dans notre vivant souvenir, l'interprète toujours si bien inspiré de Platon. Nous aurions surtout à montrer l'admirable simplicité d'un plan qui, sous ces quatre mots : la *liberté*, la *passion*, l'*idée*, l'*action*, embrasse la science morale tout entière et la rend accessible à tous, en faisant comprendre aux moins habiles, par la seule table des matières, que l'instrument de tout devoir est pour nous dans notre libre arbitre, que les obstacles sont dans nos passions, que notre lumière est dans l'idée de la justice, et que c'est cette lumière qui doit diriger notre conduite dans toutes les circonstances de la vie. Si à cet éloge on ajoutait que les détails répondent à cette vue d'ensemble, que presque

partout la discussion la plus savante est mise sous la forme la plus simple, la plus naturelle, la plus agréable ou la plus éloquente, cela suffirait peut-être aux gens du monde, à ceux qui dans une lecture ne cherchent qu'un délassement pour leur esprit, un plaisir pour leur imagination.

Mais les lecteurs sérieux, en voyant qu'il s'agit d'un traité de morale, se poseront sans doute d'autres questions. Il y a philosophie et philosophie, et de nos jours surtout, il importe de savoir à qui l'on a affaire en ce genre. La génération dont nous faisons partie a vu à l'œuvre tant de doctrines fausses et dangereuses, qu'elle en a contracté, si je ne me trompe, une certaine défiance. Notre siècle n'ignore pas ses propres travers, ses maladies morales dont nous gémissons tous plus ou moins ; et lorsqu'un philosophe vient nous parler de nos devoirs, nous sommes assez disposés à nous enquérir si, par hasard, il ne donne pas lui-même dans quelqu'un des vices du temps, soit le socialisme avec ses folles tentations pour renouveler la moralité humaine, soit le positivisme qui ne voit que la terre, n'aime que les faits accomplis, met le droit dans la force et n'adore que le succès, soit encore cet athéisme, plus ridicule qu'odieux, qui prétend fonder une loi sans législateur. Où puise-t-on les renseignements qu'on nous présente? Quel est le principe, quel est l'esprit de cette morale? Telles sont les questions que soulèvent nécessairement à notre époque un livre tel que celui que nous tenons entre nos mains, et si ce livre sort à son honneur de cette espèce d'examen, il nous paraît mériter notre estime, ou mieux encore, notre respect.

L'auteur connaît aussi bien que nous les maux dont nous sommes travaillés, et il a à cœur d'y porter remède. Il est pénétré de cette vérité d'expérience que Tacite a exprimée en disant que dans les temps de révolution il est plus difficile de connaître son devoir que de l'accomplir après l'avoir connu (p. 505-506). Il croit que « le moment est opportun pour parler aux hommes de leurs devoirs, quand le plus grand nombre paraît occupé seulement de son droit et se laisse entraîner à confondre son droit avec son intérêt (préf., p. 3). » Il décrit à merveille cette école de prétendus réformateurs « qui absout et soutient, et légitime toutes les passions humaines, » qu'il n'y a pas en nous un vice qui, bien compris et bien employé, n'ait l'étoffe d'une vertu (p. 383, 384). »

Surtout, il s'élève avec force contre le positivisme, contre l'adoration du succès et du fait accompli, contre la distinction que nous voyons faire chaque jour entre une grande et une petite morale : « Le devoir, dit-il, est au-dessus de tout, de tous nos intérêts, de tous nos amours. Il n'y a pas deux devoirs, ni deux morales, ni deux façons d'interpréter le devoir. Ceux qui font appel aux circonstances, ou à leurs besoins, ou aux besoins de leurs proches... pour transgresser le devoir, ne connaissent pas le devoir... C'est un crime, c'est une impiété, c'est un sacrilége, que de distinguer une grande et une petite morale (p. 387). »

Au fond, la morale de M. Jules Simon n'est autre que celle du christianisme ; seulement il l'enseigne en philosophe et suivant une méthode toute philosophique. Respectueux pour la religion chrétienne, il se plaît à en faire

l'éloge et lui rend cet hommage éclatant et sincère : « Il y a un mot dans l'Évangile qui revient sans cesse, et qu'on devrait écrire à toutes les pages d'un livre de morale : « Aimez-vous les uns les autres ; car c'est la loi et les prophètes (p. 393). » Tout, dans ce livre, est subordonné à l'idée de Dieu, de son existence, de sa perfection et de sa sainteté inviolable. C'est de là, suivant l'auteur, que dérivent tous nos devoirs, et voici comment il établit ce principe.

S'il est une vérité première, nécessaire, universelle parmi les hommes, c'est que nous avons un devoir à accomplir. « On varie, on se trompe sur la justice ; mais il n'y en a pas moins une justice (p. 301). » D'où nous vient cette conviction précieuse? Où chercher la source de cette lumière qui se fait voir aux plus aveugles? Où la chercher, sinon en Celui qui est la lumière et la vérité? « La vérité, c'est Dieu même, » dit Bossuet d'après l'Écriture sainte. Cette pensée, que l'auteur a prise pour épigraphe d'un de ses chapitres les plus remarquables, résume toute une théorie de la raison, théorie ingénieuse et même profonde, quoiqu'elle laisse dans une complète obscurité l'origine de ces lois nécessaires qu'on appelle axiomes, et que l'auteur invoque en d'autres endroits de son livre. La justice étant éternelle, et n'étant ni un être par elle-même, ni un simple rapport entre des choses périssables, il reste qu'elle soit l'attribut de l'Être éternel, infini et parfait. Dieu est donc la substance de la justice (p. 326). « Dieu est comme une statue magnifique placée au centre d'avenues immenses. Quelque chemin que l'on prenne, on la voit toujours au bout. C'est la même statue, et ce-

pendant, suivant la route qu'on a prise, on la voit sous des aspects différents (p. 349). » Ainsi, « les idées de la raison sont Dieu diversement aperçu (p. 326). » — « Nous avons l'idée innée de Dieu, et nous n'en avons aucune autre (343). — Sans cette pensée de Dieu, qui est la fin de nos pensées et de nos amours, il n'y aurait en nous ni principes ni règle, et nous serions plongés tout entiers dans le mouvement et dans le néant (p. 344). » Déjà, dans sa courte et vive *préface*, l'auteur avait dit (p. 3) : « Personne ne se sacrifierait pour le devoir, si le devoir était d'institution humaine. On lui donne son repos, sa fortune, sa vie, parce qu'on reconnaît qu'il vient de Dieu. La plus irréfutable démonstration de l'existence de Dieu, c'est la vie et la mort d'un juste. »

En Dieu donc est la règle de la vie, et c'est au nom de la justice éternelle que l'auteur prétend nous enseigner nos devoirs envers nous-mêmes, envers nos semblables et envers Dieu lui-même. Un philosophe pourrait trouver à redire à cette partie du livre où la science morale se trouve confondue à dessein avec le témoignage, quelque peu variable, de la conscience individuelle[1]. Mais en fait nous retrouvons ici nos principaux devoirs, retracés avec une parfaite vérité. Quelques-uns sont présentés avec une merveilleuse énergie. Il faut lire ce qui concerne l'éducation, la liberté de penser, la liberté de conscience, etc. Il faut voir avec quelle sévérité est traité ce siècle, remarquable par « un mélange de prudence et d'immoralité (p. 457). » L'auteur ne veut pas non plus de cette demi-

[1]. Voir plus haut, ch. I, p. 12 et suivantes.

justice que le monde décore du nom de vertu. « C'est à tort qu'on se croit honnête homme, quand on a seulement le droit de dire, suivant le proverbe populaire, qu'on n'a jamais fait de tort à personne (463). » Et cette pensée est développée plus loin avec une véritable éloquence (p. 466-467).

Nous aurions trop à faire, si nous entreprenions de citer ou même d'indiquer toutes les pages de ce livre où l'élévation, la vigueur des traits fiers et hardis, rappellent à chaque instant ce qu'il y a de plus beau dans le stoïcisme. Aussi bien notre philosophe, de même que Kant, dont il procède en morale ainsi que toute l'école de M. Cousin, semble-t-il avoir une sorte de prédilection pour la mâle doctrine de Sénèque, d'Épictète et de Marc-Aurèle. Mais il n'admire point sans réserve leur sagesse orgueilleuse et stérile. « Le stoïcien a beau se décerner à lui-même le titre de sage : il lui manque, pour le mériter, un Dieu et un cœur (p. 379). »

Où les philosophes sont embarrassés d'ordinaire, surtout de nos jours, c'est lorsqu'ils ont à s'expliquer sur nos obligations spéciales envers Dieu et sur la nature du culte que nous lui devons. Ici M. Jules Simon confesse, avec une louable sincérité, l'insuffisance de la philosophie pour quiconque a le sentiment religieux (p. 487). Pourquoi faut-il que son livre donne sans nécessité de nouvelles preuves de cette impuissance? Pourquoi faut-il qu'en nous entretenant de la prière, de sa douceur, de son efficacité même, il aboutisse à une véritable négation, en nous refusant le droit de demander à Dieu le secours de sa grâce (p. 493-494) ? J'ai beau chercher; je ne vois pas

en quoi la perfection divine s'oppose à ce qu'on l'invoque avec amour, avec confiance à la fois et avec résignation. Dans l'oraison dominicale, dans ce divin modèle de toute prière, en même temps que nous adressons nos demandes à notre Père céleste, ne lui disons-nous pas humblement : « Que ta volonté soit faite ! »

Au reste, je l'ai déjà dit, l'auteur sent que l'homme a besoin de prier. Il sent et il nous fait sentir tout le prix de l'amour divin, on peut même dire qu'il en est pénétré. Il a, lui du moins, « un Dieu et un cœur, » et c'est là qu'il puise ses inspirations. A Dieu et à sa conscience où Dieu lui parle, il demande une règle ; à son cœur, il demande un mobile. C'est, en effet, une de ses assertions qui m'ont le plus frappé, et par laquelle l'auteur se sépare de Kant[1], qu'aucune idée, même celle de la justice, ne peut être pour nous un mobile efficace d'action, qu'à la condition de devenir un sentiment. Le sentiment est trop souvent banni des analyses de l'âme que nous donnent les philosophes ; on doit donc applaudir à cette tentative pour lui faire sa part ; seulement, il est permis de regretter les contradictions au moins apparentes qui en résultent, relativement à nos mobiles d'action.

Quoi qu'il en soit du nombre des mobiles qui se disputent notre préférence, il est certain qu'il y a lutte en nous-mêmes, et que nous sommes partagés entre l'idée ou l'amour du devoir et les passions différentes ou contraires. Quel est le rôle de notre volonté en tout ceci ? L'homme ne fait-il qu'assister au combat qui se livre dans son propre cœur ? Est-il un instrument tout passif

1. Voir plus haut, ch. I, p. 7.

au service d'une nécessité quelconque? Non; il est ouvrier avec Dièu dans l'œuvre de son propre développement; il en prend une part active et acquiert une responsabilité propre par son libre arbitre.

Quoique la liberté humaine passe avec raison pour une vérité première, universelle parmi les hommes, il faut avouer qu'il est certains peuples et certaines époques où cette vérité semble s'obscurcir, et où le sentiment de la responsabilité personnelle tend à s'effacer. Peut-être vivons-nous à l'une de ces époques, et alors il ne nous est pas inutile de retrouver exprimé avec force, défendu avec vivacité contre ses adversaires, le dogme moral qui importe le plus à notre dignité et à notre immortel avenir. Or, je n'hésite pas à le dire, on rencontrerait difficilement un autre livre où le fatalisme serait plus énergiquement réfuté, surtout cette espèce de fatalisme qui consiste à confondre le libre arbitre avec la puissance dont il dispose ou ne dispose pas. Cette confusion disparait lorsqu'on se représente, par exemple, « un moine réduit à une impuissance absolue par sa règle et son vœu d'obéissance, et que l'on songe que ce muet, qui ne peut plus même pousser un sanglot, est encore capable de s'indigner et de frémir (p. 40). » Je pourrais encore citer un autre passage qui contient une fine critique de Malebranche en même temps qu'une démonstration de la liberté (p. 41). Je suis toujours libre de vouloir ou de ne pas vouloir, quoique je ne sois pas toujours en état de faire ce que j'ai voulu. Mais, à force d'énergie, l'acte que j'ai voulu plusieurs fois se tourne en habitude, et si c'est l'habitude du bien, je suis devenu un honnête homme,

« car l'honnête homme par excellence est celui qui a l'habitude de la vertu, et le malhonnête homme celui qui a l'habitude du vice..... Avoir contracté l'habitude du bien, c'est évidemment la plus grande gloire à laquelle nous puissions atteindre devant Dieu et devant les hommes (p. 93). » L'auteur me permettra-t-il d'ajouter que l'habitude n'étant pas entièrement notre œuvre, cette gloire elle-même est en partie l'effet de la grâce, et une première récompense de nos efforts pour faire le bien?

Une autre récompense nous attend, si notre volonté a été trouvée fidèle. La lutte a un autre prix encore plus sûr et plus désirable. L'immortalité réservée à notre âme, telle est la digne conclusion de ce livre, et nous recueillerons en finissant quelques-unes des paroles éloquentes par lesquelles se termine et s'achève cette belle exhortation au devoir et à la vertu.

« O dernier mot de la science humaine! O sainte croyance! O douce espérance! Pourrait-on sans vous comprendre le monde, et pourrait-on, sans vous, le supporter? Une chaîne indissoluble unit ensemble la liberté, la loi morale, l'immortalité de l'âme et la providence de Dieu..... Est-ce donc notre âme qui souffre et qui meurt? Non, *c'est l'homme extérieur*, le personnage. Notre vie, à nous, est avec Dieu. Il n'y a de pensée réelle, substantielle, que la pensée de l'éternel, il n'y a d'action véritable que l'accomplissement du devoir. Le devoir seul est vrai, le mal n'est rien. Homme, de quoi te plains-tu? De la lutte? C'est la condition de la victoire. D'une injustice? Qu'est cela pour un immortel? De la mort? C'est la délivrance! »

SECONDE PARTIE

MORALE PRATIQUE

CHAPITRE PREMIER

LES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME [1]

Il n'est pas rare, quand on délibère sur une affaire de quelque importance, de se sentir partagé entre divers mobiles qui nous poussent en sens contraires, tels que le plaisir du moment, ou notre intérêt bien entendu, ou nos affections, ou la notion austère du devoir. Ces combats intérieurs nous sont connus à tous : c'est l'histoire de notre vie morale; nul ne songe à s'en étonner. Mais ce qui nous surprend et nous inquiète en ce genre, c'est lorsque, ayant le désir sincère de faire le bien, nous ne parvenons pas à démêler nettement notre ligne de conduite, parce que nous nous trouvons placés entre des devoirs différents et qui semblent s'exclure. A qui n'est-il pas arrivé, par exemple, de ne savoir comment concilier la franchise avec la politesse, ou la libéralité envers des étrangers ou même envers des amis avec ce qu'un

1. Conférence faite aux ouvriers convalescents de l'Asile impérial de Vincennes, en juillet 1866.

père de famille doit à sa femme et à ses enfants, ou encore le devoir de ne pas mentir avec la délicatesse qui nous interdit de trahir un secret? Plus d'un bon esprit, en pareille circonstance, se laisse aller à une impression de doute et de découragement; et il est certain que, si ces conflits, si ces contradictions et cet antagonisme apparent entre nos différents devoirs étaient fondés sur la nature des choses, ils auraient de quoi nous troubler profondément. Mais si tous nos devoirs, soit envers Dieu, soit envers nous-mêmes ou envers nos semblables, sont les applications d'un même principe, les parties d'un même tout et, pour ainsi dire, les branches d'un même arbre, comment admettre qu'ils s'excluent et se contredisent en réalité? Or il est évident que toutes nos obligations, tous nos devoirs proprement dits se rattachent à un premier devoir, à une première obligation, qui est de faire le bien et de nous abstenir du mal. Leur racine étant la même, ils dépendent les uns des autres et se complètent mutuellement. Leur intime liaison, leur accord esssentiel peuvent nous échapper; nous pouvons nous les représenter se combattant les uns les autres; mais, à vrai dire, il n'en est rien : ce prétendu combat n'existe que dans notre imagination, et la réflexion dissipe aisément de telles erreurs. Nous en aurons une preuve aujourd'hui, dans l'étude que nous allons faire de nos devoirs envers nous-mêmes.

I

Avons-nous en effet des devoirs envers nous-mêmes? On l'a contesté quelquefois, sous prétexte que cette

expression, prise à la lettre, est obscure et incompréhensible. Et sans doute il serait étrange que l'homme fût réellement obligé envers lui-même, c'est-à-dire qu'il fût tout à la fois celui qui doit et celui à qui il est dû, le débiteur et le créancier. Mais évidemment, lorsqu'on dit que l'homme a des devoirs envers lui-même, on ne parle pas en toute rigueur. A parler avec exactitude, le bien seul oblige, et la loi de faire le bien est absolue et sans restriction : elle s'impose à nous partout et toujours, même dans la solitude, et c'est en vertu de cette loi souveraine que nous sommes tenus d'accomplir certains actes qui se passent au dedans de nous, qui ne regardent et n'intéressent que nous et qui sont appelés pour cette raison devoirs envers nous-mêmes, comme par exemple de lutter contre nos mauvais penchants, de ne pas boire au delà de notre soif, de soigner notre santé et de profiter de tous les moyens et de toutes les occasions de nous instruire.

On insiste, et ce ne sont pas seulement des philosophes, c'est un peu tout le monde qui vient épiloguer sur ce sujet. Notre responsabilité nous pèse; nos devoirs nous gênent, et nous voudrions parfois nous en délivrer ou en diminuer le nombre, oubliant que c'est en cela précisément que consiste la beauté de la tâche confiée à l'homme ici-bas. Dans la société, plus un individu est élevé en dignité, plus aussi la charge qui lui est commise est lourde et compliquée. Il en est de même dans la création tout entière : la grandeur de l'homme, comparé à tous les êtres qui l'entourent, c'est d'avoir seul la notion du bien, c'est-à-dire de la volonté du créateur et du but excellent

qu'il s'est proposé, et de pouvoir se conformer ou se soustraire à cette volonté toute-puissante, sauf à rendre compte un jour de son choix. Abdiquer cette responsabilité, ce serait donc renoncer à notre principal titre de gloire.

Voilà ce qu'on oublie, quand on prétend que l'homme étant libre et s'appartenant à lui-même, il peut faire de lui-même ce qu'il lui plaît, que l'emploi solitaire de ses facultés ne concernant que lui, il peut, si bon lui semble, se faire tort à lui-même, pourvu que jamais il ne fasse tort à d'autres. Ses semblables lui doivent de respecter sa liberté, comme il respecte la leur, et ce qu'il fait en son particulier ne regarde personne.

Il y a dans ce raisonnement bien connu, presque populaire, un mélange de vérité et d'erreur qu'il importe de démêler. Il est vrai que dans beaucoup de circonstances la société n'a pas le droit d'intervenir, même lorsque notre conduite est digne de blâme. La loi civile, si attentive à empêcher les abus, permet à un individu d'abuser de sa fortune et de se ruiner, si bon lui semble, et l'on peut soutenir en général, avec une apparence de raison, que les autres hommes n'ont rien à voir dans notre vie privée et qu'il ne leur appartient pas de s'interposer entre nous et notre conscience. Supposons qu'il en soit toujours ainsi ; il n'en résulte pas que nous n'ayons aucun devoir à remplir dans cette sphère intime où nous sommes seuls en présence de nous-mêmes. Là encore il dépend de nous de faire le bien ou le mal ; il dépend de nous, on l'a accordé, de nous faire du tort à nous-mêmes; nous agissons alors contre le devoir. Ce n'est pas assez

demander à l'honnête homme que d'exiger qu'il ne fasse de mal à personne. L'honnête homme est celui qui aime le bien et déteste le mal partout et toujours, qu'il soit seul ou en public, et par conséquent ce qu'il regarde comme un mal quand il s'agit de ses semblables, il ne se le permettra jamais pour son compte. Il respectera toujours en lui-même l'humanité, il se gardera surtout de perdre ou de souiller son âme.

D'ailleurs, est-il démontré qu'en se nuisant à soi-même on ne fasse aucun tort à d'autres? Ne devons-nous pas penser au contraire qu'on ne saurait vouloir sincèrement le bien dans la société, quand on le déteste au fond du cœur, et que celui-là est le mieux préparé à être un membre utile de la famille et un bon citoyen, qui s'est d'abord appliqué à cultiver dans son âme les germes de toutes les vertus? C'est ce qui nous sera évident, je l'espère, après que nous aurons passé en revue nos principaux devoirs envers nous-mêmes.

II

Un premier devoir, que personne ne conteste et qui est la condition de tous les autres, consiste à nous conserver nous-mêmes. C'est une obligation générale et dont la raison est facile à comprendre. Tout être, toute force a son rôle, sa destination, son usage dans le plan de la création. Une force supprimée ou, ce qui revient au même, détournée de son but légitime et employée en pure perte, c'est un mal, absolument parlant. Il en est de

même pour tout être qui serait détruit, sans avoir servi aux fins pour lesquelles il a été créé ; et le mal serait d'autant plus grand que cet être serait appelé à un but plus excellent. L'homme qui, sans y être autorisé par un devoir supérieur, s'arrête brusquement dans la carrière et met un terme à son existence, autant que cela est en lui, est donc en révolte contre l'ordre universel et contre la Providence. Il déserte son poste : car il avait des devoirs à remplir envers l'humanité, envers la société et la famille, et il y renonce; il s'y dérobe sans en avoir le droit. Quand même il se croirait inutile aux autres, il ne lui serait pas permis d'anéantir, en sa propre personne, un être et des facultés qui n'ont pas encore produit tout le bien qu'on en pouvait attendre.

Vivre est donc pour nous un devoir. Ne pas attenter à notre propre existence, veiller même à notre conservation, voilà donc une première obligation, mais qui doit nous en faire pressentir d'autres et même de plus grandes. L'important pour l'homme n'est pas d'exister : qu'est-ce qui n'existe pas? Ce n'est pas même de vivre : les animaux vivent aussi. Ce qui importe, c'est la manière de vivre : car il s'agit de vivre en homme.

Vivre, pour un homme, c'est penser, c'est aimer, c'est agir, c'est avancer et se perfectionner. Le progrès est sa loi, ou plutôt sa vie même. Pourquoi, en effet, a-t-il reçu ce sens du devoir, cette notion de l'idéal, ce désir invincible du meilleur en tout genre, qui ont été refusés aux animaux ? Il est évident qu'ainsi doué, s'il ne visait pas à la perfection, l'homme manquerait à sa vocation, et cela est si vrai que, dès qu'il cesse

d'aller en avant, il recule ; il lui est impossible de rester au repos entre ce qu'il est et ce qu'il pourrait être : il faut qu'il s'élève toujours, sous peine de déchoir. Sa tâche propre et essentielle est de grandir sans cesse, jusqu'à ce qu'il ait réalisé toute la perfection dont la nature humaine est capable. Voilà le prix qui est placé devant lui et qu'il doit conquérir. La vie ainsi comprise est belle et aimable jusque dans la plus misérable condition, et ne paraît plus si rigoureuse.

La tâche est difficile et le but éloigné. Mais il nous a été donné, en vue de cette tâche et de cette fin excellente, une faculté précieuse par laquelle nous régnons sur nos pensées, nos sentiments et nos actions de toutes sortes. Cette faculté, ce pouvoir personnel, c'est la volonté, principe de toute libre activité et de toute force morale. Or, c'est ici qu'il s'agit d'être actif, d'être fort : car il y a beaucoup à lutter, beaucoup à travailler.

Travailler ! Ce mot vous est connu, et aussi la chose qu'il exprime ; mais en comprenez-vous bien toute la beauté, toute la grandeur ?

Le travail, dans son acception la plus large et la plus générale, comprend tout effort, tout acte, tout exercice, soit du corps, soit de l'âme, qui nous coûte plus ou moins, et où notre libre volonté intervient avec l'énergie qui lui est propre et sous sa responsabilité. Il est suivi ou accompagné de peine et de fatigue, mais qui passent ; il est accompagné aussi d'une joie et d'une satisfaction intime qui ne lui font jamais défaut : l'homme qui travaille sait qu'il est dans son rôle et qu'il fait son devoir. Le travail est, par excellence, la manifestation de la per-

sonne humaine et l'instrument de nos destinées. L'homme se sent si bien fait pour agir, qu'il ne peut se bien reposer d'un travail qu'en lui en substituant un autre. Sa paresse est rarement inerte; ses jeux sont des actes, auxquels il prend d'autant plus de plaisir qu'il s'y applique plus fortement. Son oisiveté même est toujours plus ou moins laborieuse, et quand on appelle un homme oisif, on veut simplement dire qu'il aurait mieux à faire que ce qu'il fait.

Les applications du travail sont très-nombreuses et très-variées. Par le travail l'homme se rend maître de son corps et de la nature extérieure. Par un autre travail il s'empare de ses propres facultés, les discipline, les corrige et les perfectionne. Par le travail enfin, soit des bras soit de l'esprit, il marque sa place dans le monde, en traduisant au dehors ses pensées, ses désirs, ses résolutions. Mais la première chose à faire est évidemment de veiller à ce que ces pensées soient justes, ces désirs légitimes, ces résolutions louables et vertueuses. Il faut donc employer, avant tout, notre volonté à nous rendre aussi bons que possible. C'est ce travail tout intime et moral que nous allons étudier et décrire.

Tout homme qui entreprend une œuvre de longue haleine doit chercher, avant tout, à se faire une idée exacte du but qu'il poursuit. Or de quoi est-il ici question? Il s'agit de réaliser toute la perfection compatible avec notre nature et pour cela de nous corriger et de nous refaire, pour ainsi dire, en refaisant notre éducation et notre caractère. Il s'agit du but idéal de notre existence; c'est l'œuvre de toute la vie que nous essayons de définir.

Pour nous en rendre compte, il faut d'abord nous connaître nous-mêmes, étudier nos aptitudes, nos qualités et nos défauts, naturels ou acquis. Nous avons un corps et une âme, des facultés animales et des facultés humaines. Il faut les passer en revue, en voir le fort et le faible, puis les cultiver de manière à les rendre propres à toutes les fins auxquelles nous pouvons être appelés. Si Dieu nous a accordé quelque privilége, quelque talent particulier, c'est pour nous une indication assez claire : nous avons le devoir strict de le développer et d'en tirer parti. Mais nous ne devons pour cela négliger aucune de nos facultés; nous avons, à leur égard, le double devoir de conservation et de perfectionnement qui est la loi de tout notre être.

Considérons en premier lieu le corps et la vie animale.

Il y a trois manières de violer, à l'égard du corps, le devoir de conservation : le suicide proprement dit, dont nous avons déjà parlé; puis la mutilation ou suicide partiel, condamnable aussi comme destruction d'un de ces outils que nous avons reçus de la nature et sans lesquels tous les autres instruments nous seraient inutiles ; enfin la dégradation ou l'affaiblissement qui résulte d'un défaut de soin ou d'exercice, suivant cette loi que je vous signalais tout à l'heure et en vertu de laquelle celui qui n'avance pas recule. Il ne suffit pas de ne pas porter la main sur notre propre corps pour le détruire ou le mutiler : il faut, par l'exercice, y entretenir et y développer la santé, la vigueur et même la beauté, je veux dire une disposition harmonieuse des parties dont il se compose

et qui sont les instruments de la vie, du mouvement, de la parole et, en partie, de la connaissance. Notre attention ici doit se porter sur nos organes les plus essentiels : d'un côté ceux qui, comme le cœur, l'estomac, le cerveau, sont d'une utilité générale et de tous les instants; de l'autre, ceux qui ont une importance spéciale pour le travail manuel du maçon, du charpentier ou du forgeron, les yeux pour le peintre, le graveur, le compositeur et l'écrivain, l'oreille et les doigts pour le musicien.

Le travail, l'hygiène et l'exercice régulier sont les moyens les plus efficaces de conserver et d'entretenir le corps en force et en santé, pour le service raisonnable que nous en devons tirer.

L'homme n'est pas toujours maître de choisir la carrière, l'industrie, le métier ou l'occupation qui doit lui assurer le pain quotidien; il doit prendre le travail qui se présente, en attendant qu'il ait le choix, et, lorsqu'il peut faire ce choix, il doit alors se décider d'après ses aptitudes bien constatées, soit pour le corps, soit pour l'esprit. Tout travail honnête a sa dignité à ce point de vue : car il s'agit de se suffire, de n'être pas à charge aux autres, de pouvoir même au besoin leur venir en aide.

Le travailleur sérieux et prévoyant aura soin d'observer les règles de l'hygiène et de se donner ces précieuses habitudes de propreté, de sobriété et de régime qui préviennent les maladies, entretiennent la santé et, en modérant les besoins, ôtent jusqu'au souci de ne point gagner assez.

Il n'oubliera point non plus ces exercices modérés de la gymnastique qui fortifient les plus faibles et donnent aux

lus robustes, avec la conscience de leur force, des or-
anes plus souples et plus adroits. Cela n'est pas vrai
eulement du soldat, qui devient ainsi capable de sup-
orter les fatigues d'une campagne; cela est vrai de toutes
ɜs carrières, de toutes les professions où il est besoin de
ɔrce et d'adresse. L'exercice donne au chanteur et à
avocat une voix puissante et flexible, le sculpteur et le
eintre ont autant à gagner que l'homme de peine ou le
ıaçon à savoir se servir de leurs mains et de leurs autres
rganes.

III

J'ai hâte d'arriver à la meilleure partie de nous-mêmes,
celle que nous devons soigner avant tout, puisque c'est
le qui fait de nous des hommes par la pensée, par le sen-
ment, par la moralité. Si nous croyons devoir faire quel-
ıe chose pour ce qui représente en nous la nature animale,
ımbien ne devons-nous pas nous appliquer davantage à
ınserver et à développer en nous l'humanité, l'homme
ıtellectuel et moral. C'est ici surtout qu'il importe de ne
en laisser périr ou se dégrader par notre faute; ces no-
es facultés de l'esprit et du cœur méritent, par-dessus
ut, notre intérêt et notre sollicitude. C'est ici que la pa-
sse est surtout condamnable, quoique le travail, il faut en
ɔnvenir, ait ses difficultés; mais n'a-t il pas aussi ses joies
t ses récompenses? Un grand écrivain a mis cette pensée
n lumière au moyen d'une comparaison ingénieuse et
rappante. Un athlète fameux chez les Grecs, nommé

Milon de Crotone, était doué d'une force extraordinaire, qu'il avait encore accrue par l'exercice, au point de pouvoir terrasser un lion, ou encore soutenir, par la force de son bras, la voûte d'une grotte qui menaçait en tombant d'écraser ses amis, et qui s'écroula en effet avec un grand fracas après qu'ils furent sortis, grâce à la vigueur de leur compagnon. Dans le même temps vivait Pythagore, grand philosophe, mathématicien et astronome, dont le nom est connu de tous ceux qui savent calculer, et qui, à une époque où les sciences étaient bien peu avancées, eut la gloire de soupçonner et d'enseigner le premier, contrairement aux apparences, que ce n'est pas le soleil et le ciel entier qui tournent autour de la terre, comme on est d'abord tenté de le croire, mais que ce mouvement apparent n'est qu'un effet du mouvement réel, quoique insensible pour nous, de la terre tournant sur elle-même et présentant successivement toutes ses faces aux rayons du soleil et des autres astres. Eh bien! s'écrie Cicéron, qui hésitait entre ces deux destinées? A la force de Milon de Crotone tuant un bœuf d'un coup de poing et l'emportant sur ses épaules pour aller dîner à une grande distance de là, qui ne préférerait la sagesse de Pythagore étudiant la marche des astres dans les cieux, et découvrant par la puissance de son génie le véritable système du monde?

Voilà une image de la supériorité des exercices de l'âme sur ceux du corps; et, sans être un Pythagore, chacun de nous peut se faire une idée de la grandeur de sa tâche, lorsqu'il entreprend de diriger et de cultiver son intelligence pour acquérir l'art et la science, l'instruction, le bon sens, la prudence. L'exercice et l'habitude peuvent

beaucoup, nous le savons tous, pour accroître la portée et la délicatesse de la vue, du toucher et de tous ces moyens de connaître qu'on appelle les sens. Ils ne sont pas moins puissants pour perfectionner la mémoire, cette gardienne plus ou moins vigilante de nos connaissances acquises ; celui qui la néglige la voit décliner peu à peu et ne saurait plus se fier à elle. L'imagination, qui embellit la vie du plus pauvre et du plus misérable ; le raisonnement, ce puissant instrument de science ; la raison, cette lumière de nos jugements ; la conscience, cette lumière de notre conduite, réclament de notre part une culture assidue, par laquelle seule nous pouvons les perfectionner, en étendant sans cesse le cercle de nos connaissances.

Mais, pour tout ce beau et fructueux travail de la pensée, il faut être soutenu par l'amour de la vérité, il faut s'être voué à son service et lui avoir consacré son âme. Aussi le mensonge est-il une des plus grandes fautes que nous puissions commettre contre nous-mêmes ; et je ne parle pas seulement ici du mensonge extérieur, ou des discours par lesquels un homme essaie d'en tromper un autre : je parle surtout de la disposition intérieure de celui qui est prêt à trahir la vérité et à qui, avant même qu'il ait ouvert la bouche, sa conscience peut déjà dire : « Tu mens, tu as menti ! » Ainsi compris, le mensonge est dégradant pour celui qui le commet : c'est un poison funeste pour l'intelligence et une souillure pour l'âme où devrait régner l'amour de la vérité, et qui trahit lâchement ses plus nobles intérêts.

Après l'intelligence le cœur, après la pensée le sentiment. La nature a mis dans l'homme un certain nombre

d'inclinations destinées à le diriger, à le stimuler, à lui indiquer du moins ce qui lui est utile ou nuisible. De là naissent des affections, légitimes dans leur principe, sinon toujours dans l'usage que nous en faisons. C'est de ces affections et de ces inclinations que dépend notre bonheur ou notre malheur. Il nous importe donc grandement, et c'est notre devoir à leur égard de cultiver nos inclinations naturelles et d'en surveiller avec soin le développement dans nos âmes.

Avant tout, défendons-nous d'une apathie qui serait contraire à la raison, à la conscience et à nos meilleurs instincts. Être insensible à ce qui arrive de bon ou de mauvais à nous ou aux autres, être sans pitié, sans larmes pour le malheur, sans entrailles pour nos proches, ce serait tomber au-dessous de l'homme, et non nous élever au-dessus, comme l'essayait autrefois une fausse sagesse, dont La Fontaine s'est agréablement moqué, en la personnifiant dans le *Philosophe Scythe* qui, ayant vu dans ses voyages les heureux effets de la taille des arbres, lorsqu'il est de retour dans son pays, conseille à tous et pratique pour son compte « un universel abatis. » Bientôt, comme on devait s'y attendre,

> ... Tout languit, tout meurt. Ce Scythe exprime bien
> Un indiscret stoïcien :
> Celui-ci retranche de l'âme
> Désirs et passions, le bon et le mauvais,
> Jusqu'aux plus innocents souhaits.
> Contre de telles gens, quant à moi je réclame :
> Ils ôtent de nos cœurs le principal ressort ;
> Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort.

Le poëte a raison : ne rougissons pas de savoir aimer.

ien ne convient mieux à un homme que de goûter tout ce ui est bon, d'admirer tout ce qui est beau, de déployer la fois dans ses affections la tendresse et l'énergie.

De nos inclinations, les unes se rapportent à nous-ıêmes, les autres nous poussent vers la nature, vers nos əmblables et vers Dieu. Toutes ont pour destination évi-ente de nous rendre heureux, à des degrés divers, en ous procurant tour à tour le bien-être physique et ce ien-être moral qui mérite mieux le nom de bonheur. Il e nous est donc pas interdit de rechercher l'un et l'au-·e, pourvu que nous sachions toujours subordonner le remier au second et que nous nous attachions de pré-ərence aux joies les plus nobles et les plus pures.

S'agit-il de réaliser le bien-être dans la mesure permise ar la loi morale : le plus sûr moyen est de ne rien détruire n nous et de ne rien exagérer, mais de mettre à sa place hacune de nos inclinations. En donnant satisfaction aux ppétits qui tendent à notre conservation, il faut les ré-ler, et puisqu'on est un homme et non un animal, il faut pprendre à se contenter de peu ; il faut se défendre contre abrutissement de l'ivresse, contre l'hébétement de la ourmandise, contre les plaisirs dégradants de l'impureté t du déréglement. Qu'on y pense bien : la règle et la me-ure ne préservent pas seulement d'une déchéance mo-ale ; grâce à elles, on est moins vite blasé sur ces jouis-ances inférieures dont se compose le bien-être physique. Jn jour, devant Socrate, quelqu'un se plaignait de man-ger sans plaisir. « Il y a un remède à ta maladie, » lui dit e philosophe ; « c'est de manger moins. » S'il est con-traire à la dignité d'user avec excès de cette sorte de plai-

sirs, il y a quelque chose d'odieux à se créer des besoins factices, qu'on ajoute à ceux de la nature. La raison commande à ceux qui l'écoutent de restreindre autant que possible cette rançon payée à la vie animale par la nature humaine.

La même mesure doit être appliquée à ces autres inclinations, qui tendent à notre bien-être sans nous assujettir au corps, telles que le désir de posséder et l'amour-propre. Le désir de posséder, mal réglé, enfante le luxe, l'avarice, l'envie et l'esprit de révolte. « On parle souvent, dit Aristote, de niveler les propriétés ; il serait plus urgent de niveler les désirs. » Il faut réprimer de même l'orgueil, la vanité, la colère qui tient toujours à l'amour-propre. Si l'on y pensait bien, on se trouverait ridicule de ne pouvoir dominer un mouvement de colère ; et, comme cela arrive surtout à ceux qui ont à leur usage une grande force musculaire, laissez-moi vous citer le mot d'un Turc qui voyait un de ses camarades en proie à une violente fureur : « Quoi, s'écria-t-il, tu peux porter mille livres pesant, et tu ne sais pas porter une injure ! »

L'homme sage, en même temps qu'il combat les excès de l'amour-propre, s'efforce de tirer parti de ce penchant naturel, en tournant son ambition vers des objets légitimes. Il sait qu'il y a une ambition louable, celle de la vertu, et il ne veut du bonheur qu'avec le bien. Aussi élève-t-il son cœur avec ses pensées et recherche-t-il le bien-être moral de préférence au bien-être physique.

L'amour de la nature, la sympathie pour tous les êtres qui nous entourent nous font déjà connaître des plaisirs

dont nous ne sommes plus le centre, et où nous pouvons déjà nous oublier un peu nous-mêmes.

Nous trouvons une source plus riche et plus féconde en joies désintéressées dans les affections qui nous unissent à nos semblables, à nos parents et à nos proches, à nos amis, à nos bienfaiteurs, à nos concitoyens, à l'humanité tout entière. La partie la plus solide peut-être du bonheur ici-bas consiste à cultiver ces sentiments généreux, qui rendent faciles tous les dévouements.

Mais il ne faut pas que la famille et la patrie elle-même nous fassent oublier ces grandes et nobles inclinations, qui nous inspirent le goût de tout ce qui est beau, l'amour de la vérité, le culte du bien et ce besoin de justice parfaite et de sainteté, qui est le fondement naturel de la religion dans nos âmes [1]. Donnons à ces sublimes aspirations les aliments qui sont nécessaires pour entretenir en nous leur pure et bienfaisante influence.

L'âme, en effet, comme le corps, a besoin d'aliments, mais d'une nature fort supérieure. J'appelle de ce nom les bons entretiens et les lectures saines, les pensées justes et élevées, les sentiments honnêtes et par-dessus tout les bonnes actions, qui font naître peu à peu cette habitude de penser, d'aimer et de vouloir le bien qu'on appelle vertu, de même qu'on appelle vice l'habitude du mal.

IV

C'est ici notre œuvre par excellence, celle qui, sur la

1. Sur la vraie nature du sentiment religieux, voir plus loin le morceau intitulé : *Conclusion*.

double base d'une intelligence éclairée et d'un cœur bien réglé, édifie la moralité humaine. Lorsque, en effet, nous avons appris à connaître et à aimer le bien, il nous reste à le vouloir, c'est-à-dire à le réaliser par de libres efforts, au moyen de cette force morale que tout homme possède naturellement en une certaine mesure, mais qui peut s'accroître elle-même et se perfectionner.

La grande perfection de la volonté, la plus haute moralité pour l'homme, consiste à vouloir le bien pour le bien et avec la conviction que c'est là notre devoir. Il faut donc nous attacher avec un soin jaloux à fortifier en nous-mêmes cette précieuse conviction, afin d'y puiser le courage et le ressort dont nous avons besoin pour y conformer toujours notre conduite. Mais il faut surtout que la volonté raisonnable, éclairée par la notion du devoir, soit maîtresse chez elle, et que tout lui soit soumis en nous, le corps et l'âme, l'esprit et le cœur, nos désirs, nos inclinations et nos passions, aussi bien que nos pensées. Être maître de soi est donc le devoir le plus essentiel; car c'est la condition sans laquelle toutes les autres prescriptions de la morale seraient inexécutables. Aussi les moralistes anciens et modernes nous recommandent-ils avec une singulière insistance de nous rendre maîtres de nous-mêmes. C'est par le gouvernement de soi-même que l'homme est vraiment fort, je veux dire par la libre disposition de toutes les ressources de sa nature, de toutes ses facultés, de tous ses moyens d'action, naturels ou acquis. Or il apprend à se gouverner, à se posséder, à être libre et fort, tantôt en exerçant et en domptant son corps et par lui la nature extérieure, tantôt en dirigeant

et en cultivant son intelligence, tantôt en résistant à ses passions. Écoutez Salomon dans le livre des *Proverbes* (XVI, 32) : « Celui qui est lent à la colère, dit-il, vaut mieux que l'homme fort, et celui qui est maître de son cœur vaut mieux que celui qui prend des villes. »

L'homme vraiment digne de ce nom, qui veut ranger au devoir toutes les puissances de son être, rencontre en lui deux adversaires également redoutables : le plaisir avec ses séductions, ses ivresses et ses espérances, et la douleur avec ses craintes, ses défaillances et ses désespoirs. Un double effort, une double victoire est donc nécessaire à quiconque veut se commander à soi-même. Il lui faut d'une part lutter contre le plaisir et l'attrait du plaisir ; s'abstenir de tous les actes mauvais, alors même que la nature semble l'y inviter par la jouissance qui y est attachée ; savoir mépriser, par exemple, les joies cruelles de la vengeance ; pouvoir, comme Socrate, sortir de table ayant faim ; sacrifier, s'il le faut, aux affaires sérieuses, aux devoirs de la vie son repos, son temps, son bien-être. Voilà le premier travail et le premier combat : le fruit de la victoire est cette vertu précieuse qu'on appelle la tempérance, en prenant ce mot dans son sens le plus large. D'autre part il faut résister à la douleur, ne redouter aucune fatigue, aucune privation, aucun malheur, affronter les dangers, braver même la mort, dès qu'il s'agit d'un devoir : tel est le vrai courage, également éloigné de l'extrême prudence et d'une folle témérité. Le vrai courage est celui qui connaît le danger, qui s'en rend compte et même, sans le craindre, calcule les moyens de le surmonter. La confiance qui en est une

partie essentielle, peut être accrué par l'instruction. Les plus braves soldats se sentent plus braves encore, lorsque les découvertes de la science ou de l'industrie ont perfectionné leur armement. Les canons rayés n'ont pas nui sans doute à la victoire de Solferino, ni les fusils à aiguille à celle de Sadowa.

La tempérance et le courage sont les deux aspects de la force morale. Ces deux vertus semblent donc faites pour aller ensemble, et pourtant il est assez rare qu'on les possède toutes les deux. La nature y peut beaucoup, surtout pour le courage; mais l'exercice et la réflexion y sont toujours requises. Le plus souvent, lorsqu'on parle de courage, on a en vue le courage militaire, le plus brillant de tous et le plus populaire, mais qui est loin d'être le seul. Lorsque Épictète, esclave de naissance, sage et fort par son éducation morale, dit à un maître barbare qui le frappe : « Prends garde, tu vas me casser la jambe, » et lorsque l'accident prévu a eu lieu, ajoute sans sourciller : « Je t'avais bien dit que tu me casserais la jambe, » tout le monde reconnaît et admire la force d'âme de cet impassible stoïcien. Lorsque, au 1er prairial 1795, Boissy d'Anglas, présidant la Convention nationale, puise dans sa foi de chrétien en même temps que dans son patriotisme la force nécessaire pour opposer, pendant six heures, aux menaces de mort, aux insultes et aux fureurs d'une multitude ennemie des lois, un visage calme, un silence indigné, une attitude qui témoigne de son indomptable fermeté et qui épargne à la France une seconde Terreur, les historiens qui rapportent cette scène horrible et grandiose, s'inclinent avec respect devant ce modèle trop rare du

courage civil, capable de résister en face à la plus redoutable des tyrannies, celle d'un peuple enivré de sa souveraineté.

Les philosophes stoïciens qui, dans l'antiquité, prêchaient la tempérance et le courage, les résument volontiers en ces deux préceptes : *Supporte*, *abstiens-toi*, et ils se vantaient par là de surmonter le besoin et la douleur, et de se suffire à eux-mêmes, ce qui était à leurs yeux le comble de la sagesse et de la perfection. Cependant ces deux vertus, telles qu'ils les comprenaient, laissaient quelque chose à désirer. Leur tempérance n'était pas sans exagération, et rappelait celle des cyniques, détruisant ce qu'il s'agissait seulement de régler, s'abstenant tout à fait là où il suffisait d'éviter l'abus. Quant à leur courage, il avait un caractère trop négatif : il se composait de patience et, replié sur lui-même, il semblait exclure l'ardeur du sentiment et ces élans généreux qu'un d'Assas porte dans le dévouement. Et puis, il est beau de vouloir se suffire à soi-même ; mais, à moins de pousser l'orgueil jusqu'à la folie, on ne saurait se dissimuler que, pour le moral comme pour le physique, l'homme a besoin d'être plus ou moins favorisé par les circonstances et qu'il ne peut tout faire par lui-même. Il lui faut le secours de la nature, de ses semblables et de la Providence : c'est grâce à ce triple secours que son travail le conduit au but désiré.

Tout travail atteint-il en effet son but, et nos efforts pour réaliser la perfection morale ne sont-ils pas de ceux qui aboutissent à un mécompte ? Permettez-moi, pour répondre à cette question, de vous citer une allégorie que

j'emprunte à la Grèce. Les Grecs, vous le savez, personnifiaient dans Hercule la force morale. Or ils racontaient que ce héros, au sortir de l'adolescence, délibérant sur la route qu'il devait suivre, vit venir à lui, sous la figure de deux femmes d'une grande beauté, la Mollesse et la Vertu, également désireuses de le compter parmi leurs sectateurs. La Mollesse, armée de toutes ses séductions, voulait entraîner le jeune homme dans une vie de plaisirs, de bien-être et d'oisiveté, offrant de le conduire au bonheur par une route facile et agréable. La Vertu, de son côté, lui montrant un chemin étroit et malaisé, l'invitait au travail, au sacrifice, à une vie de luttes et d'efforts héroïques; mais elle lui faisait entrevoir, au terme de la carrière, une immortalité bienheureuse et sans remords. Hercule, obéissant aux plus nobles instincts de sa nature, suivit sans hésiter les conseils de la Vertu, et vous savez par quels travaux la mythologie lui fait conquérir le ciel et les honneurs divins. Certes je ne saurais vous le proposer pour modèle en tout point; mais cette fable en elle-même est fort belle, et l'on en peut accepter la donnée générale, en y ajoutant les lumières d'une civilisation et d'une religion meilleures.

Il est bien vrai en effet qu'une joie pure est attachée au devoir accompli; il est vrai que, tôt ou tard, nos efforts vers le bien sont couronnés de succès en ce sens qu'il se forme en vous des habitudes vertueuses qui sont comme des étapes vers la perfection morale. La tempérance, le courage et la sagesse sont accordés à ceux qui pratiquent le devoir dans leur for intérieur et vis-à-vis d'eux-mêmes; la justice établit sa demeure chez celui qui rend fidèle-

ment aux autres hommes ce qui leur est dû ; et s'il n'oublie pas ce qu'il doit à Dieu, la piété et la charité viennent couronner l'édifice vivant de sa moralité, de sa dignité, de sa noble persévérance dans l'amour du bien. Le respect de soi-même, l'approbation d'une conscience purifiée, l'union intime avec Celui qui seul peut donner la joie et la paix, tels sont les éléments d'un bonheur inconnu au vice et dont l'homme vertueux jouira d'autant mieux qu'il en sera l'auteur avec Dieu, et qu'il le devra en grande partie à son propre travail.

Tel est l'idéal auquel tout homme est appelé, qu'il peut, sinon réaliser, au moins entrevoir et poursuivre toujours, soit dans la société, soit dans la solitude, et dont la seule pensée est capable de le consoler et de le réjouir au milieu même de la souffrance et de la misère.

En résumé, nous ne saurions douter de la réalité des devoirs de l'homme envers lui-même, et nous en connaissons à présent la nature et l'importance.

La force morale, qui est la fonction essentielle d'un être intelligent et libre, a de quoi s'exercer au dedans de nous, puisqu'elle y rencontre du bien à faire, du mal à éviter ou à combattre. Le double but à poursuivre, dans cette sphère restreinte d'action, c'est de nous conserver et de nous perfectionner. Il serait insensé de négliger tant et de si nobles facultés qui font de nous des hommes ; mais il y aurait sacrilége à les profaner et à les avilir. Nous devons donc établir en nous le gouvernement de la force morale, élevée au rang et à la dignité de vertu sous la double forme de la tempérance et du courage, afin de développer par son moyen nos capacités naturel-

les, en mettant chacune à sa place, et afin de réaliser dans notre âme cet ordre parfait dont l'habitude et la possession feraient de nous des sages, si la sagesse était de ce monde.

Maintenant veuillez, je vous prie, vous rappeler la question qui se présentait au début de cet entretien.

Nous nous demandions si les devoirs de l'homme envers lui-même intéressent ou non ses semblables et s'ils ont quelque rapport avec ses autres devoirs? Cette question, si je ne me trompe, doit vous sembler résolue. N'est-il pas certain que l'homme qui a contracté l'habitude de pratiquer le bien pour son compte et dans son particulier, sera mieux préparé à être un bon citoyen que celui qui aura pris des habitudes contraires ou qui aura négligé la culture de son âme?

Oui, vous, qui que vous soyez, qui avez mis en pratique vos devoirs envers vous-même et qui, vous appliquant au gouvernement de vos facultés, en fortifiant vos membres par l'exercice, en étendant vos connaissances, en purifiant votre cœur, vous vous reprochiez peut-être de trop vous absorber en vous-même et de négliger tout le reste, détrompez-vous : vous vous êtes, au contraire, merveilleusement préparé à faire votre devoir dans la famille, dans la société, envers tous les hommes, envers Dieu même.

Vous pensiez n'être utile qu'à vous-même, et vous allez l'être aux autres. Et d'abord vous allez fonder une famille : qui en serait plus digne que vous? Celle à qui vous offrirez votre amour pourra l'accepter avec fierté: car vous êtes un homme digne de ce nom, une âme belle

et forte, et vos enfants ne recevront de vous que de bons exemples. Vous apporterez aussi dans la société un élément d'ordre, de justice et de progrès, une force utile et bienfaisante, puisque vous y arriverez plein de sympathie pour tous, décidé à respecter leurs droits comme à faire respecter les vôtres. Vous serez utile à l'humanité elle-même : car vous lui ferez honneur et, dans votre sphère d'action, vous contribuerez à ses progrès, non par des paroles et des théories en l'air, mais par des actes, par la sainte contagion du bien accompli. Enfin vous aurez rendu à Dieu le plus bel hommage, le plus digne de lui et le plus conforme à ses propres desseins sur l'homme, si, après une carrière honorablement remplie, après des luttes où vous n'aurez pas imploré en vain son secours, vous vous trouvez en état, grâce à vos efforts et à vos prières, de lui rendre votre âme meilleure que vous ne l'aviez reçue.

CHAPITRE II

DES ERREURS ET DES PRÉJUGÉS POPULAIRES [1]

C'était autrefois, paraît-il, un grand luxe qu'un maître en philosophie. Lorsqu'il y a deux siècles, Molière exposait sur la scène les travers et les ridicules de son Bourgeois Gentilhomme, il le montrait copiant maladroitement les habitudes de la plus brillante aristocratie qui fut jamais, ayant en tête d'acquérir, un peu tard, non-seulement de belles manières, mais de l'esprit, du goût, de la science, enfin, pour comble, se mettant pour ainsi dire à l'école d'un philosophe.

Ce qui semblait alors une sorte de folie est devenu tout simple de nos jours. A Paris et dans toute la France, on voit s'organiser des conférences semblables à celles-ci, dont la philosophie fait les frais à son tour. Ici même, devant d'honnêtes artisans et de braves ouvriers, des ouvriers de Paris, il est vrai, mais peu habitués pour la plupart à en-

1. Conférence faite aux ouvriers convalescents de l'Asile impérial de Vincennes, en mai 1866. — Le lecteur verra aisément que c'est ici une étude de morale plus encore que de logique.

endre sa voix austère, la philosophie croit être à sa place. Ainsi l'a pensé du moins l'ingénieuse bonté qui a pris l'initiative de ces cours familiers, et qui en a tracé ou approuvé le programme : ainsi le veut la loi du progrès qui appelle indistinctement tous les hommes à jouir des bienfaits de l'instruction à tous les degrés ; ainsi le veut surtout l'esprit même de la philosophie, qui n'est pas autre chose, chez ses vrais représentants, que l'amour de l'humanité à la fois et l'amour de la vérité, — un grand amour de la vérité mis au service d'un grand amour de l'humanité.

Quelles que soient nos conditions respectives, nous avons tous le même intérêt, et nous devons attacher le même prix à connaître la vérité : car c'est le plus solide de tous nos biens ; sa possession nous rendrait grands, forts et heureux, sa vue même imparfaite suffit pour nous fortifier et nous réjouir, en nous donnant la paix de l'esprit dans la pureté de la pensée. C'est donc de la vérité que nous nous entretiendrons ce soir, et c'est avec le désir de nous rendre plus capables de la connaître, plus dignes de la posséder, que nous allons examiner ensemble et combattre d'un commun accord une des causes qui nuisent le plus à sa propagation, je veux dire l'erreur, sous sa forme la plus générale et la plus dangereuse, cette espèce d'erreur qu'on appelle le préjugé.

A vrai dire, c'est la tâche à laquelle vous êtes conviés dans chacune de ces réunions, avec cette différence que chaque savant spécial s'applique à éclairer avec vous un point particulier, à établir une vérité et à détruire l'erreur qui y correspond, tandis que la philosophie, qui

aime à voir les choses de haut, vous invite à un travail d'ensemble, à une étude un peu plus spéculative peut-être que pratique sur les erreurs et les préjugés en général.

On abuse souvent de ce mot de préjugé. Ainsi on l'applique quelquefois, bien à tort, aux plus douces de nos affections, à celles qui sont le plus nécessaires au cœur de l'homme, et sans lesquelles la vie lui serait intolérable. Qui de nous n'a entendu certaines personnes, souvent blasées avant l'âge, traiter superbement d'illusions et de préjugés l'amour, l'amitié, le respect, la reconnaissance, les affections même de la famille? Ceux qui tiennent un tel langage ne prouvent qu'une chose, c'est qu'ils ne connaissent pas bien ce dont ils parlent. D'autres, encore plus mal inspirés, ne craignent pas d'appeler préjugés de nobles et généreuses anticipations de l'esprit humain, de saintes croyances, des pressentiments sublimes, la foi au devoir, à la vertu, à un Dieu juste et bon, à l'immortalité de nos âmes, après les luttes douloureuses de la vie. Ce ne sont pas là les préjugés auxquels s'attaque la philosophie. Jamais une sage philosophie, vraiment amie de l'humanité, n'a entrepris de lui ravir des croyances qui la fortifient, des aspirations qui l'élèvent, des espérances qui sont sa plus précieuse consolation.

Les préjugés proprement dits sont ces opinions téméraires à la fois et erronées [1], légèrement conçues et propagées, puis obstinément retenues et confirmées par l'ignorance ou par de mauvaises passions, et dont la

1. Voir, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, l'article *Préjugé*, par M. Franck.

cience est en état de démontrer et la fausseté et les in-
onvénients ou même les dangers.

Voilà les préjugés qu'il est utile d'extirper, et que la hilosophie a toujours tenu à honneur de combattre de ront : car c'est là un mal, un grand mal, un des fléaux le l'âme et de l'esprit humain !

En effet, supposez un homme prévenu d'opinions telles ue je viens de les caractériser ; il est fermé à la cience, il est incapable de recevoir la vérité, à la-uelle il est devenu en quelque sorte hostile, dont il st comme un ennemi vivant. Ces idées fausses, na-urellement d'accord avec les faiblesses et les pas-ions qui leur ont donné accès dans nos cœurs et qui es y entretiennent, sont encore fortifiées par l'habitude, ar l'éducation, la lecture, les conversations, nos rela-ions avec ceux qui, les ayant une fois adoptées, ne veu-ent plus les désapprendre. Ce ne sont pas de simples réventions ou des jugements individuels : les préjugés nt pour eux l'autorité du nombre et l'apparence du sens ommun : ils s'imposent comme des principes et s'expri-nent pour ainsi dire en axiomes : ce sont les axiomes de 'erreur. Aussi la philosophie condamne-t-elle sans res-riction tous les préjugés qui méritent ce nom ; elle leur fait la guerre à tous, même à ceux que, par une alliance impropre de termes inconciliables, on décore du titre de préjugés légitimes.

La première chose à faire pour combattre utilement ces redoutables adversaires, c'est de les reconnaître, de les démasquer et d'en faire une sorte de revue ou d'inspection générale. Mais il y faut procéder avec beaucoup

de sang-froid; car aussitôt qu'on évoque ces fausses images qui usurpent dans notre esprit la place de la vérité, ces vains fantômes qui lui cachent les objets réels, on les voit accourir en foule, on en est assailli de toutes parts. Regardons-les donc bravement en face.

Voici d'abord la légion innombrable des superstitions, représentées et soutenues par des milliers et des millions d'adhérents : dans l'antiquité la plus reculée, les Égyptiens, avec leur culte insensé pour des animaux, réels ou fantastiques, utiles ou nuisibles à l'homme ; plus tard les Grecs et les Romains, perdant courage, lorsqu'au début d'un voyage ou d'une entreprise quelconque, ils entendent le cri aigu de la chouette, ou le croassement du corbeau, ou le tonnerre grondant à leur gauche. Au moyen âge, nous sommes en présence des fées, des sorciers, des enchanteurs.

Arrivons-nous aux temps modernes, nous retrouvons les mêmes faiblesses, j'ai presque dit les mêmes enfantillages, les craintes puériles qu'excitent parmi nous, tantôt une salière renversée par mégarde, tantôt le bourdonnement de l'oreille qui tinte, ou bien les hurlements nocturnes d'un chien de garde, ou encore une araignée aperçue à l'improviste, non le soir, ce serait signe d'espoir, ni même à midi, — signe de souci, — mais le matin, — chagrin !

Tout le monde, sans doute, n'est pas sujet à s'inquiéter pour de si faibles motifs ; nous sommes plutôt disposés, en général, à nous en moquer ; mais combien d'autres préjugés de cette sorte qu'il serait trop long d'énumérer, et qui ne sont pas toujours aussi frivoles, ni sur-

tout aussi inoffensifs ! Et songez que des multitudes innombrables croient à ces présages menteurs, sur la foi de leurs vieilles légendes. Tout à l'heure je vous signalais une légion ; mais en vérité c'est une armée que nous avons devant nous, une armée composée de nations.

Est-ce tout? Non ! voici venir d'autres erreurs en nombre incalculable : celles d'abord qui naissent à foison de l'amour-propre de l'homme, toujours porté à se flatter et à s'en faire accroire, et qui se prend volontiers comme le but, le centre ou la mesure de la création tout entière ; puis celles qu'enfantent l'orgueil national, légitime dans son principe, mais qui s'égare souvent dans ses applications, et l'engouement de la province ou de la ville dans laquelle on est né, et à qui l'on attribue ou le bien penser, ou le bien parler, ou tout autre mérite qui semble être sa propriété particulière ; toutes les idoles qu'encense l'esprit de secte, de parti, d'école, qu'il s'agisse de religion ou de politique, de morale ou d'histoire, de commerce ou d'industrie, enfin des sciences, des lettres on des arts. Tous les sujets y prêtent ; rien n'y échappe, et, de tous côtés, vous voyez surgir ces illusions, ces opinions décevantes, ces fantômes de vérité.

En prenez-vous un isolément pour le soumettre à l'épreuve de la critique, il s'évanouit bientôt devant vous ; mais d'autres se présentent en foule pour le remplacer.

Vous voulez, par exemple, vous soustraire à une crédulité excessive et dont vous avez reconnu l'inconvénient ; vous avez rejeté de vieilles croyances, des traditions mensongères : eh bien ! par un entraînement naturel, glissant sur cette pente, vous tombez dans un

amour exagéré de toute nouveauté. Tout nouveau, tout beau; tout ce qui est différent de ce qui a été dit jusqu'ici doit être vrai. Nouvelle erreur, nouvelle source, pour mieux dire, d'erreurs et de préjugés!

Ou bien vous voulez vous séparer du vulgaire, vous voulez quitter la foule et secouer le joug de ces erreurs qu'on appelle populaires. Qu'arrive-t-il? vous tombez dans celles des savants. Eh quoi! les savants aussi payent-ils leur tribut à l'erreur? Oui, sans doute : ils sont hommes, c'est tout dire; et non-seulement ils ont leur part de la maladie commune, mais ils ont de plus leurs préjugés propres et particuliers, résultant de leurs études favorites, de la méthode spéciale qu'ils y appliquent et de la passion exclusive avec laquelle ils s'y livrent.

L'un veut tout démontrer (c'est un mathématicien). Mais tout ne se démontre pas. On ne démontre pas sa propre existence, la lumière qui nous éclaire, la différence entre un homme éveillé et un homme endormi. Ce sont des choses qu'il faut accepter, sans en chercher la preuve, parce qu'elles sont plus claires que toute démonstration.

Un autre, renfermé dans le cercle de la physique, de la chimie et des sciences qui portent sur la nature visible, s'obstine à nier tout ce qu'il ne peut voir de ses yeux et toucher de ses mains, comme si nos pensées, nos sentiments, nos résolutions intérieures et les faits attestés par de nombreux et honorables témoins, n'étaient pas des réalités dont il est ridicule de douter.

Je ne parle pas des vaines hypothèses, des fausses théories que chaque siècle a vues naître en plus ou moins

grand nombre. Ce que j'ai dit suffit pour établir qu'il y a des erreurs scientifiques, aussi bien que des erreurs populaires.

Vous le voyez, l'ennemi que nous avons devant nous, le préjugé, est véritablement un ennemi à mille et mille têtes. Ne craignons pas de l'attaquer, et faisant porter notre effort sur les plus gros bataillons, abordons hardiment ces erreurs qu'on appelle populaires. Ce n'est pas nous restreindre beaucoup que de nous borner à celles-là, car elles résument à peu près toutes les erreurs et tous les préjugés, ceux des savants comme les autres.

C'est une remarque aussi vraie que curieuse, que presque tout préjugé actuellement répandu dans les masses, a été, à l'origine, une erreur des savants, des esprits cultivés, de ceux qui avaient charge d'enseigner le peuple. Il en est de la science comme de la lumière. Toutes deux nous arrivent tour à tour d'une manière directe ou par des milieux et des intermédiaires qui en brisent et en dispersent les rayons, qui en altèrent l'éclat et en diminuent la puissance. Comme la lumière aussi, la science est naturelle ou artificielle, véritable ou fausse; et, de même que durant le jour nous ne voyons que grâce au soleil, radieux ou voilé, de même nos jugements réfléchissent toujours l'état de la science à notre époque. Les preuves de ce que j'avance abondent : je me bornerai à quelques exemples.

Si, de nos jours encore, presque tout le monde se plaint des sens et regarde comme une source d'idées fausses et de notions trompeuses des facultés qui, pour être limitées dans leur exercice et dans leurs objets, n'en sont pas

moins légitimes et véridiques pour ce qui est de leur domaine, à quoi cela tient-il? A qui remonte ce préjugé contre lequel protestent la science et la philosophie moderne, sinon aux philosophes et aux savants d'autrefois qui, en si grand nombre et avec un accord si imposant, ont accusé les sens et dénoncé leurs prétendues erreurs,

Ames sensibles qui, dans une chambre modeste, contemplez avec attendrissement deux gravures célèbres? longtemps populaires et qui se servent de pendant l'une à l'autre : ici Homère, le glorieux poëte, là Bélisaire, le général tombé dans la disgrâce; tous deux aveugles dans leur vieillesse, conduits tous deux par un enfant et vivant de la pitié publique ; vous les contemplez avec attendrissement, avec sympathie, mais il faut bien vous le dire, ces infortunes sont chimériques; ce sont des fictions .et des fables! Le poëte à qui nous devons ces chefs-d'œuvre, l Iliade et l'Odyssée, voyait certainement les choses qu'il a si bien décrites : il n'était pas aveugle; et quant à Bélisaire, même au plus fort de ses disgrâces, jamais il n'eut les yeux crevés ni ne tomba dans cet excès de misère où on vous le représente. Comment se sont accréditées ces traditions mensongères? Elles viennent tout simplement d'historiens mal renseignés, de critiques qui avaient trop d'imagination, de poëtes, de romanciers et d'artistes qui les ont adoptées et popularisées, non parce qu'elles étaient vraies, mais parce qu'elles leur ont paru pathétiques.

Tandis qu'un bon fermier, le soir, dans sa cour, en caressant son chien, tandis que le pauvre aveugle, au retour de ses courses où il a été guidé par ce fidèle animal, son compagnon et son ami, s'écrient volontiers : « Que

d'intelligence dans ce chien! il ne lui manque que la parole! » d'autres personnes, en assez grand nombre dans le monde cultivé, adoptent l'exagération contraire et sont disposées à douter que les bêtes aient une âme, quoique évidemment elles donnent des signes de connaissance, de sentiment, d'affection.

Les bêtes ont une âme, si l'âme est ce qui connaît, ce qui sent, ce qui aime. D'où vient donc cette opinion très-répandue, qu'elles n'en ont pas? C'est notre grand Descartes et ses sectateurs qui ont mis à la mode ce préjugé, bien accueilli d'ailleurs par l'amour-propre de l'homme qui volontiers se réserve le privilége de l'intelligence; puis aussi par une certaine timidité de croyance qui se trouble à l'idée d'admettre dans le monde un si grand nombre d'âmes, comme si ces âmes inférieures et périssables étaient comparables à nos âmes spirituelles et immortelles!

Dans un autre ordre d'idées, vous savez que longtemps on a tiré, en quelque sorte, la bonne aventure des enfants qui venaient au monde, ou, suivant le mot consacré, leur horoscope, et cela au moyen de la disposition des étoiles au moment de leur naissance. On croyait généralement que leur destinée devait être ce que le savant astronome, ou plutôt l'astrologue, le devin, avait décidé qu'elle serait, en vertu de la situation d'astres qui évidemment n'ont rien à voir dans nos actes et dans nos aventures. Cette erreur venue d'abord des Chaldéens, de ces savants astronomes de Babylone dont vous avez tous entendu parler, et plus tard confirmée par les astronomes juifs et arabes du moyen âge, exerce encore aujourd'hui

son influence sur ceux qui, les jours de foire, se font dire la bonne aventure.

L'action prépondérante que presque tout le monde attribue à la lune sur le bon et le mauvais temps, en dépit des physiciens modernes qui n'en veulent plus, ce sont des physiciens qui l'ont autrefois imaginée. C'est donc à eux d'abord qu'il faut s'en prendre de cette erreur.

La croyance presque universelle et à peine effacée aux quatre éléments nous vient aussi des premiers physiciens de la Grèce, et en particulier du savant Empédocle qui en est le premier auteur responsable. Vous le voyez donc, ce que la science appelle aujourd'hui préjugé, erreur populaire, elle l'a souvent admis elle-même autrefois comme vérité ou comme vraisemblance.

Mais il n'est pas bon d'insister sur les défaillances de la science humaine. Récriminer ainsi contre elle, c'est parler contre l'esprit humain et contre nous-mêmes. Il est plus agréable et plus salutaire de constater les progrès de la science, en nous donnant le spectacle réjouissant des erreurs qui ont eu cours autrefois et qui de nos jours ont disparu ou qui tendent à disparaître, au moins dans les sociétés civilisées qu'éclaire la science moderne et qui marchent dans les grandes voies du christianisme.

Un savant médecin anglais du dernier siècle, nommé Thomas Brown, a entrepris de dresser un catalogue des préjugés populaires. Son travail est très-incomplet : il ne relève guère que des erreurs relatives à l'histoire naturelle ; et cependant il remplit deux volumes d'une dimension assez respectable, puisqu'ils ont de quatre à cinq cents pages chacun. Bien entendu, je n'ai pas accepté la charge

de le compléter devant vous ; à ce compte, nous pourrions être encore ici dans plusieurs fois vingt-quatre heures. Je ne veux que prendre un peu au hasard, dans cet ouvrage et ailleurs, quelques exemples d'erreurs tombées dans l'oubli ou dans le ridicule, afin d'y puiser la conviction qu'après tout, et quelles que soient ses bornes et ses imperfections, l'esprit humain marche en avant, qu'il se délivre peu à peu des erreurs qui ont pesé sur lui et qui souvent ont exercé sur la vie morale et sociale l'influence la plus désastreuse.

Longtemps, par exemple, on a admis que les astres étaient d'une nature incorruptible, jusqu'à ce que la découverte de taches dans le soleil vînt enterrer pour jamais cette vieille hypothèse.

Dès les premiers débuts de la science astronomique, on a pris l'habitude qui subsiste encore de relier par des lignes imaginaires les étoiles qui brillent dans les espaces célestes, de manière à en former des groupes et des figures bien connues sous le nom de constellations, et, en particulier, les signes du zodiaque. Ces figures sont tout à fait arbitraires. C'est uniquement le bon plaisir des astronomes qui leur a donné naissance et qui ensuite leur a imposé des noms quelquefois assez mal appliqués. Eh bien, il est arrivé que, tout le monde prenant au sérieux ces dessins fantastiques et ces dénominations bizarres, on a fini par leur attribuer des vertus merveilleuses et une influence extraordinaire sur la vie humaine. En voici deux exemples que je tire de la *Logique* de Port-Royal [1]. « Il y a une constellation dans le ciel

1. Dans le Ier *Discours préliminaire*.

qu'il a plu à quelques personnes d'appeler balance, et qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent. La balance est le symbole de la justice; donc ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes et équitables. Il y a trois autres signes dans le zodiaque qu'on nomme l'un bélier, l'autre taureau, l'autre capricorne, et qu'on eût pu aussi bien appeler éléphant, crocodile, et rhinocéros. Le bélier, le taureau et le capricorne sont des animaux qui ruminent. Donc (remarquez la force de ce raisonnement) ceux qui prennent médecine quand la lune est sous ces constellations sont en danger de la revomir. » Quelque extravagantes que soient de telles imaginations, il s'est trouvé quantité de gens à qui, paraît-il, elles étaient proportionnées, et qui s'en laissaient persuader.

Longtemps encore, vous le savez, on s'est représenté la terre immobile au centre du monde, et le ciel tout entier, avec ses globes immenses et immensément éloignés de nous, tournant autour de notre petite planète. Les progrès de l'astronomie ont fait justice de ce rêve de l'orgueil humain, et de nos jours les hommes même les moins cultivés ont tous entendu parler du mouvement de la terre sur elle-même et autour du soleil.

Tous les règnes de la nature ont été pour l'homme une occasion de faillir, en lui suggérant des hypothèses chimériques. Dans le règne minéral, par exemple, on a cru longtemps que tous les métaux pouvaient se transformer en or, au moyen d'une certaine matière dont il s'agissait seulement de trouver le secret, et qu'on appelait la pierre philosophale. Personne n'en avait la recette, mais tout le monde y croyait, et c'était à qui mettrait la main sur

cette substance mystérieuse, dont le seul attouchement devait transformer en or le fer, le cuivre, le plomb ou tout autre métal. Aussi les alchimistes du moyen âge, et même quelques princes, dont les budgets étaient trop restreints à leur gré, s'appliquèrent-ils avec beaucoup d'ardeur à découvrir la pierre philosophale. Les savants modernes, malheureusement, n'y croient plus, ils ne la cherchent plus, de sorte qu'il n'y a guère d'apparence que nous la trouvions jamais.

Parmi les plantes, plus d'une a donné lieu à des erreurs aujourd'hui effacées. Les vieux Gaulois, nos ancêtres, et leurs prêtres païens, les druides, attribuaient, vous le savez, au gui du chêne des propriétés surnaturelles et faisaient toutes sortes de cérémonies pour le cueillir et l'offrir à la vénération du peuple. Une croyance superstitieuse, qui a également fait son temps, consistait, chez les anciens, à considérer les lauriers comme un excellent préservatif contre la foudre. Depuis Franklin, nous croyons avoir de meilleurs paratonnerres.

Chez les animaux (vous voyez que le monde entier a servi de prétexte aux préjugés et aux erreurs), il suffira de vous rappeler les noms fabuleux du sphinx et du phénix, cet oiseau unique et qui renaît de ses cendres ; puis la salamandre, qui était supposée vivre dans le feu ; et la taupe aux petits yeux, qu'on a si longtemps crue aveugle.

L'homme et son histoire ont aussi prêté une riche matière aux conjectures, aux fictions et aux fables. Pourquoi, par exemple, honorait-on autrefois, pourquoi salue-t-on encore aujourd'hui ceux qui éternuent? L'usage

persiste, mais la raison, évidemment superstitieuse, qui lui a donné naissance nous est tout à fait inconnue ; elle s'est perdue, au grand désespoir de certains érudits qui ne savent qu'imaginer pour s'en rendre compte. Faut-il penser, avec quelques-uns, qu'il régna jadis quelque grande épidémie dont le premier symptôme était l'éternument? De là viendrait cette parole de bon augure : « Portez-vous bien, que Dieu vous bénisse! » Ou bien serait-ce qu'au moment où le fabuleux Prométhée plaça sous les narines de sa statue le feu sacré dérobé du ciel, le premier acte de l'homme, appelé ainsi à la vie, fut d'éternuer, de sorte que la vénération et le respect qui se sont attachés si longtemps à cet acte si ordinaire, seraient comme un témoignage de reconnaissance et d'admiration pour ce grand phénomène de la vie se produisant pour la première fois?

On comprend mieux, qu'avant les voyages de Christophe Colomb et la découverte du Nouveau-Monde, on ait nié comme absolument impossible l'existence de nos antipodes, c'est-à-dire d'hommes placés sur cette partie de la terre qui nous est diamétralement opposée, en sorte que, par rapport à nous, ils semblent marcher la tête en bas : conception un peu difficile pour nous-mêmes peut-être, et qui aurait eu peine à prévaloir, sans les lumières que la géographie et la physique ont apportées aux nations modernes.

Tandis que les anciens se refusaient à admettre les antipodes, qui existent réellement, ils plaçaient dans les régions du nord les pygmées qui n'existèrent jamais, c'est-à-dire des hommes au-dessous du possible, des nains

d'un pied environ et dont le nom, opposé à celui de géant, est demeuré proverbial.

Enfin, au moyen âge, toutes les nations de l'Europe ont admis et répété la fameuse légende du Juif errant, aujourd'hui reléguée parmi les contes de fées.

Sur tous ces points et sur beaucoup d'autres encore, l'esprit humain a marché, et il est aisé de constater un progrès dans l'état moyen des intelligences; mais les erreurs dont la destruction doit surtout nous réjouir, ce sont celles qu'on peut appeler véritablement des énormités morales et sociales. Rappelez-vous, par exemple, l'état de servitude et d'abaissement où gémissait la femme, et où elle est encore aujourd'hui retenue chez les nations païennes, et partout où elle est traitée comme une esclave et sacrifiée aux caprices de l'homme dont elle est cependant ou doit être l'égale, sinon par la force qui lui a été refusée, du moins par l'intelligence et par le cœur, sans compter qu'elle lui est supérieure et par la grâce et par cet ingénieux dévouement qui la destine à être le charme de la vie humaine et l'âme de cette association de la famille où l'homme apporte le nécessaire, mais où elle seule sait ajouter le bien-être et l'agrément.

Songez encore à tant d'abus fondés sur une fausse idée de la nature humaine, et qui, devant l'histoire, seront l'immortelle honte des peuples qui les ont adoptés. Pensez surtout à cette vieille abomination de l'esclavage, défendue et justifiée par les plus sages dans l'antiquité, comme le fondement même de la société, tandis qu'en réalité elle en aurait infailliblement amené la ruine, si l'homme pouvait vivre autrement qu'avec ses semblables.

Grâce à Dieu, on a vu se localiser peu à peu ces iniquités criantes, ces fruits monstrueux de l'erreur, et l'on entrevoit le moment où le progrès des lumières et la puissance civilisatrice de la religion chrétienne en auront définitivement triomphé. Ah! certes, un tel spectacle est bien fait pour nous inspirer un doux espoir et une grande confiance dans les destinées de l'humanité.

Gardons-nous, toutefois, d'un excessif contentement de nous-mêmes et de notre temps. Au moins convient-il de réfléchir que le blâme que nous adressons si hardiment à nos devanciers, nos successeurs pourraient bien peut-être nous l'appliquer à notre tour. Souvenons-nous de la fable des *Deux Besaces* : le fabricateur souverain, dit La Fontaine,

> Nous fit tous besaciers de la même manière :
> Il fit pour nos défauts la poche de derrière
> Et celle de devant pour les défauts d'autrui.

Nous n'avons guère considéré jusqu'ici que les préjugés auxquels d'autres ont été sujets; regardons, je vous prie, l'autre poche; peut-être y verrons-nous de quoi nous donner à penser.

J'ai parlé d'erreurs anciennes, de préjugés détruits; mais peut-être ce langage n'est-il pas tout à fait exact. Le nombre des erreurs dont il ne reste rien est-il aussi considérable que celui des erreurs nouvelles qui sont venues grossir l'héritage du passé? Il est des erreurs modernes, et il en est aussi qui, pour n'être pas de fraîche date, n'en sont pas moins vivaces. Laissons, si vous le voulez bien, les erreurs qui concernent les sciences phy-

siques et naturelles ou l'histoire. Elles rencontreront ici même d'autres adversaires mieux qualifiés que moi pour les démasquer et vous en faire reconnaître la fausseté. Ce qui préoccupe surtout un philosophe en pareille matière, ce sont les préjugés et les erreurs qui ont trait à l'ordre moral, et qui peuvent exercer une influence fâcheuse sur la pratique de la vie, ou qui battent en brèche les principes fondamentaux de la société.

Considérons d'abord les erreurs qui paraissent nuire à nous seuls.

Nous rencontrons ici de nouveau le long chapitre des superstitions. Vous et moi, messieurs, nous habitons Paris d'ordinaire, tous ou à peu près tous ; par conséquent nous n'avons pas l'habitude, nous n'avons guère l'occasion de parler entre nous de loups-garous : renvoyons donc à la campagne les loups-garous, laissons-les en Bretagne ou ailleurs. Mais peut-être croyez-vous aux revenants ? Non, vous ne pouvez y croire ; c'est une folie, tout le monde le sait et il faudrait dix preuves pour avoir le droit d'y croire. Je n'y insisterai donc pas non plus. J'arrive à des erreurs moins ridicules peut-être, je ne sais, mais en tout cas plus fâcheuses et qui témoignent comme celles-là de la faiblesse de notre raisonnement.

C'était un préjugé très-répandu, chez les anciens, qu'il y a des jours fastes et néfastes, heureux ou malheureux, des jours et aussi des nombres bons ou mauvais pour certaines entreprises. Eh bien ! ce préjugé, nous ne l'avons pas seulement retenu, nous l'avons aggravé. Nous reconnaissons encore des jours bons et des jours mauvais, des nombres qui ont sur notre conduite et sur notre

destinée une influence magique, cabalistique, et parmi ces jours et ces nombres, il en est dont les noms vous viennent à la pensée pendant que je parle, le vendredi et le nombre treize. Tout le monde subit plus où moins l'ascendant de ces préjugés, et pourtant quoi de plus puéril, quoi de moins fondé en raison?

Les chrétiens, sans doute, ont des motifs particuliers d'attacher une signification sinistre au nombre treize, et de penser avec tristesse à la journée du vendredi. Mais quoi! parce qu'une fois, une seule fois dans le cours des siècles, il est arrivé que, sur une réunion de treize personnes, assises autour d'une table pour prendre un dernier repas en commun, il se trouvait un traître abominable, un Judas! et parce qu'une fois, une seule fois, un grand crime a été commis le vendredi, un grand sacrifice a été accompli, une existence exceptionnelle a été couronnée par un martyre sans exemple, peut-on raisonnablement inférer de là que le nombre treize et le vendredi sont à jamais funestes; que, toutes les fois que treize personnes seront à la même table, il y aura une victime désignée à la mort; que, toutes les fois que reviendra le vendredi, chacun de nous devra s'attendre à quelque malheur, ou tout au moins à quelque insuccès dans ses entreprises! Je vous demande où est la raison d'une telle opinion? Que des chrétiens se sentent attristés, lorsque vers les fêtes de Pâques revient l'anniversaire du Vendredi-Saint; qu'ils célèbrent cet anniversaire avec un souvenir pieux et attendri, en songeant aux souffrances de celui qui voulut mourir pour les racheter et les sauver, à la bonne heure : cela est judicieux et louable. Que même

une piété ardente se croie obligée à renouveler son deuil toutes les semaines, c'est à la foi d'en décider. Mais attribuer, outre cela, à chaque vendredi une influence funeste pour nous et les nôtres, pour nos intérêts, nos affaires et nos entreprises, je n'hésite pas à déclarer que c'est un enfantillage et un non-sens.

Quant au nombre treize, pris en lui-même, veuillez considérer un instant combien il est ridicule d'y attacher un sens quelconque, si ce n'est que c'est un de plus que douze. Vous voilà réunis autour d'une table joyeuse où vous vous étiez donné rendez-vous pour une fête de famille. Survient un de vos amis dont la vue, si vous n'étiez que dix ou onze, vous comblerait de joie. Il arrive treizième : les fronts se rembrunissent, il n'est plus le bienvenu. Quoi donc? Est-ce un traître, un Judas? Il faut l'oser dire, ou bien cesser de trembler ainsi.

Et si vous êtes si scrupuleux pour le nombre treize en cette occasion, pourquoi donc n'hésitez-vous pas à demander à un marchand le treizième à la douzaine? Ou bien, si vous avez hérité de treize mille francs, comment avez-vous le courage d'accepter tout ce qui dépasse les douze mille ?

Comment donc se conservent et se maintiennent des opinions si peu raisonnables et qui ne supportent pas l'épreuve de la réflexion? Il est clair, pour qui va au fond des choses, qu'elles ne sont pas l'effet de la piété, mais qu'elles sont entretenues par la paresse des intelligences et par une certaine lâcheté qui malheureusement nous est naturelle, et sur laquelle je veux appeler votre attention.

Quelle que soit la présomption de l'homme, surtout dans la jeunesse, dans l'âge de la force et de la santé, il y a cependant pour tout homme qui a un peu vécu des heures de tristesse, de découragement, de mécontentement de soi-même, où il renoncerait volontiers à l'action, à tout ce qui exige quelque effort, quelque énergie, enfin l'usage de sa liberté. Oui ! l'homme à certains moments abdiquerait, s'il le pouvait, sa royauté morale d'être libre. C'est lorsqu'il songe au peu de bien qu'il a fait, au mal auquel il s'est laissé aller, et que, rougissant de sa propre conduite, regrettant les actes dont il est l'auteur et le père, il en décline en quelque sorte la responsabilité, pour la rejeter sur d'autres. Tout lui est bon pour cela : il s'en prend à tout le monde et à toute la nature. Tantôt il allègue le ciel qui l'a voulu, l'influence irrésistible de sa mauvaise étoile, ou celle des jours mauvais et néfastes et de certains nombres dont la puissance mystérieuse échappe à toute définition. Tantôt il se couvre de ces grands mots creux mais sonores : le destin, la fatalité, la destinée ! « Nul, dit-il, ne peut échapper à sa destinée, » comme s'il y avait une destinée qui pût nous empêcher, ayant une bonne action à faire, de la vouloir, bien entendu dans les limites de nos forces, ou comme si l'on songeait à la destinée, quand on voit un moyen de satisfaire une de ses passions. On ne pense à la destinée, on ne l'invoque que lorsqu'on a été faible, et qu'on voudrait avoir agi autrement.

Il arrive aussi qu'on se retranche derrière la mauvaise éducation qu'on a reçue et dont on se dit qu'on n'est pas responsable. Sans doute, on n'en est pas responsable,

mais on n'y est pas non plus soumis de telle façon qu'on ne puisse s'y soustraire ; puisqu'on la juge si bien et qu'on la condamne, on sait donc qu'elle est mauvaise, et on est libre de ne pas agir suivant les mauvais principes qu'on a reçus. C'est surtout l'entraînement de l'exemple que l'on accuse, et quand il est donné à tout moment et par tout le monde, il faut bien, dit-on, faire comme tout le monde. Parler ainsi, c'est oublier d'abord qu'une société d'hommes n'est pas un troupeau de moutons, mais la réunion d'êtres moralement indépendants, et qui, même en travaillant à l'œuvre commune, ont chacun sa tâche et chacun sa part d'initiative. Puis on ne réfléchit pas que, là où chacun veut faire comme tout le monde, il suffit que celui-ci ou celui-là, le premier venu enfin, donne le branle, pour qu'aussitôt tout le monde le suive, de sorte qu'en réalité tout le monde fait comme un seul.

Toutes ces manières de dire expriment une même pensée et ne sont que des déguisements ou des formes diverses d'une même erreur bien connue sous le nom de fatalisme, et qui pousse l'homme à renoncer à sa propre liberté ou à se conduire comme s'il n'y croyait pas. Or, si l'homme a seul ici-bas la connaissance du bien et du mal, s'il lui a été donné de choisir entre eux, de se faire sa vie comme il l'entend, à ses risques et périls, s'il est une personne morale, un agent responsable, il ne faut pas qu'il vienne parler de la destinée et des influences extérieures, lorsqu'il a été maître d'agir comme il le voulait. Il ne sert de rien de dire ce qu'ont fait les autres, quand il s'agit de ce qu'on a fait soi-même ; chacun répond pour soi.

Cette même faiblesse, cette même lâcheté, dont chaque jour, hélas, nous nous rendons coupables, les uns plus, les autres moins, nous conduit souvent, en se compliquant d'orgueil, à justifier certains actes qu'une conscience droite considérera toujours comme des fautes, sinon comme des crimes. Notre faiblesse morale nous ayant empêchés, par exemple, de dire la vérité et notre amour-propre ne nous permettant pas d'avouer que nous avons mal agi, nous nous abusons nous-mêmes au point de penser et de dire que ces mensonges étaient ou permis ou commandés par le devoir. Ce sont, disons-nous, des mensonges qu'on était obligé de faire, qui, par conséquent, sont innocents, ou bien qui ont pu être utiles à quelque chose, et qui, par conséquent, sont louables, tandis qu'en réalité, devant la morale, tout mensonge est mauvais.

Autre exemple. Un homme est accablé par la souffrance, par la douleur ; il a tout perdu, fortune, amis, parents ; il semble qu'il ne lui reste rien, que par conséquent il n'ait plus rien à faire ici-bas. Il semble qu'il lui soit permis de chercher un remède suprême à ses maux. Ce remède, c'est la mort volontaire ; et l'on croit justifier cet acte, le suicide, en disant que c'est un acte de courage.

Oui, sans doute, il faut une certaine force d'âme pour braver la mort ; mais, quand deux partis vous sont proposés, ce n'est pas du courage que de préférer celui qui demande le moins d'énergie, et certes il y a toujours moins de vrai courage à mourir une seule fois qu'à mourir mille fois, en supportant bravement, en homme de cœur, les douleurs de la vie.

Laissez-moi vous lire sur ce sujet quelques lignes de Jean-Jacques Rousseau. Il s'adresse à un jeune homme qui, par un chagrin d'amour, comme cela se voit trop souvent, est amené à des pensées de suicide : « Jeune » insensé, s'écrie-t-il, s'il te reste au fond du cœur le » moindre sentiment de vertu, viens que je t'apprenne à » aimer la vie. Chaque fois que tu seras tenté d'en sortir, » dis en toi-même : *Que je fasse encore une bonne action* » *avant que de mourir !* Puis, va chercher quelque indi- » gent à secourir, quelque infortuné à consoler, quelque » opprimé à défendre. Si cette considération te retient » aujourd'hui, elle te retiendra demain, après-demain, » toute la vie. Si elle ne te retient pas, meurs, tu n'es » qu'un méchant. »

Le suicide en effet est, on peut le dire, un vol fait à la famille, à la patrie, à l'humanité à qui l'on se doit, et il serait au moins singulier de prétendre qu'un acte par lequel on se soustrait à tous ses devoirs puisse être indifférent ou même digne d'éloge. Le préjugé qui l'excuse doit donc figurer parmi ceux dont il me reste à vous entretenir en finissant, c'est-à-dire que c'est une de ces erreurs qui ne nuisent pas seulement à ceux qui les commettent, mais qui ont des conséquences mauvaises pour les autres.

Les erreurs nuisibles à notre prochain ont pour cause principale notre amour-propre ou notre égoïsme, sous cette forme bien connue : l'orgueil. Je ne parle plus ici de l'orgueil de l'homme en général qui se croit le maître et le chef de la création tout entière et qui, à ce titre, se permet tant de rêves impies ; je veux parler de l'orgueil

de race, qui a fait couler des fleuves de sang par la conquête ou par la persécution ; je veux parler de cet autre orgueil qu'on appelle le préjugé de couleur, au nom duquel certaines personnes croient encore pouvoir justifier l'esclavage des nègres, et que la race noire aurait pu aussi bien retourner contre la race blanche et la race jaune, si celles-ci n'avaient été plus nombreuses et plus fortes.

C'est ce même orgueil qui entretient les préjugés de nationalité, d'une part en revêtant la nation à laquelle on appartient (ce qui n'est jamais désagréable pour ceux qui en font partie), de toutes les vertus, de toutes les qualités, et en lui réservant, soit dans le passé, soit dans le présent, soit dans l'avenir, tous les triomphes et toutes les gloires ; d'autre part, en refusant tout cela aux pays étrangers, comme si le vrai patriotisme, cette vertu si chère aux âmes bien nées, devait nous rendre aveugles sur nous-mêmes et injustes envers les autres.

Les préjugés de caste vous sont connus aussi. Vous savez tous que, dans l'Inde, il y a une caste inférieure composée des êtres les plus misérables et les plus dégradés, qu'on appelle des parias. Ils sont le rebut de la nation, un objet de mépris et de dégoût pour tout le monde, et il est arrivé que, par suite de cette condition même où on les relègue injustement et par une cruauté abominable, ces malheureux, acceptant la situation qui leur est faite depuis de longs siècles, se dégradent de plus en plus, au lieu d'être, comme tous les membres des nations civilisées, entraînés dans le grand courant du progrès universel.

Le servage, qui a si longtemps régné en Europe, et dont il est resté des traces en France jusqu'à la Révolution de 89, ne donne qu'une faible idée de la situation douloureuse des parias. Le servage rappelle plutôt l'ancien esclavage dont il était une forme adoucie. Les serfs, au moyen âge, étaient les vaincus de la veille, devenus les vassaux ou les sujets d'un barbare vainqueur. En cette qualité ils furent pendant des siècles soumis à la taille, à la corvée, à toute sorte d'impôts et de vexations.

Grâce à Dieu, nous n'avons plus rien de pareil aujourd'hui, et tous les Français sont égaux devant la loi, comme devant Dieu. Seulement, comme il y a une différence entre nos dons naturels, comme il se produit aussi des différences dans le travail, et par suite dans le mérite réel et dans les droits acquis, comme enfin nous sommes placés dans des circonstances plus ou moins favorables, et soumis à des accidents de toutes sortes et qui déjouent nos prévisions, il résulte de tout cela, et il en résultera toujours, des différences et des inégalités de fortune, de condition et de position sociale. Ces inégalités n'ont d'ailleurs rien de fixe, rien d'immuable; elles n'ont rien de commun avec les castes immobiles et tranchées de l'Orient, de l'Égypte et de l'Inde : ce sont des différences plus ou moins accentuées, réparables en une assez large mesure, le pauvre d'aujourd'hui pouvant devenir le riche de demain, de même que, par des revers imprévus, le riche de la veille peut tomber le lendemain dans la pauvreté.

Cependant, quelque variables que soient ces différences et ces inégalités, il arrive qu'on s'y habitue et que, rai-

sonnant comme si elles devaient durer toujours, notre orgueil satisfait ou froissé donne naissance aux plus fâcheuses erreurs.

Ceux, par exemple, qui sont le plus haut placés sur l'échelle de la fortune et des honneurs, s'enorgueillissant sottement d'avantages accidentels, sont quelquefois portés à mépriser ceux qui ont à travailler pour vivre ; et ces derniers, de leur côté, oubliant tout ce que peut l'énergie intelligente de l'homme dans une société bien organisée, sont quelquefois trop prompts à désespérer de leur condition, et s'indignent à la fois de leur infériorité et du bonheur de ceux qui sont ou qui leur paraissent plus favorisés. Erreur ! erreur profonde ! Ce qui est vrai, c'est que les éléments essentiels du bonheur pour un être tel que l'homme, ainsi que les titres de sa grandeur morale, la vertu, l'héroïsme, les joies d'une bonne conscience, sont de tout état, de toute condition. « La vertu, disait Platon, la vertu n'a pas de maître : elle appartient à qui l'honore, elle se donne à qui la cherche ! »

Par conséquent la vraie grandeur, comme le vrai bonheur, n'est pas à la merci des événements extérieurs, et ne se trouve pas toujours où la met notre imagination abusée. La vraie grandeur est inséparable des grands attributs de notre nature : elle ne se montre que chez l'homme de cœur qui, dans la bonne ou dans la mauvaise fortune, garde toujours ses qualités distinctives, l'intelligence, la probité, l'énergie, toujours maître de lui-même, fort contre ses passions, capable de résister aux séductions du dedans comme à celles du dehors, faisant enfin ce qu'il doit, advienne que pourra.

C'est encore la vanité blessée, avec un mélange de brutalité, il faut bien le dire, qui a enfanté et entretenu, dans nos sociétés modernes d'Europe, ce fameux préjugé du point d'honneur, si puissant naguère, qu'il avait fait passer en proverbe cette odieuse pensée « qu'un soufflet vaut un coup d'épée. » Grâce au bon sens public, le duel, cette sanglante folie, où la sottise et le ridicule le disputent à l'odieux, tend à disparaître et disparaîtra bientôt de nos mœurs. Que n'en puis-je dire autant de cet autre fléau des peuples, la guerre, si souvent excitée aussi par l'amour-propre et par un faux point d'honneur ! Mais je crains bien que l'humanité n'attende longtemps encore la fin de ces funestes rivalités entre les familles dont elle se compose, et l'établissement définitif d'une paix fraternelle entre les diverses nationalités, une fois rendues à elles-mêmes et disposant d'elles-mêmes !

Je suis arrivé au terme de cette longue étude. Il me reste à en tirer la conclusion et à vous indiquer, en terminant, les leçons ou les conseils de la philosophie.

Je ne veux pas, bien entendu, vous donner ici un chapitre de logique ; et, pour éviter de tomber du côté où je penche comme philosophe, je vais avoir recours, si vous me le permettez, à une courte comparaison qui exprimera clairement, je l'espère, tout ce qui a été dit de plus sage et de plus incontestable sur les causes et les remèdes de nos erreurs et de nos préjugés.

Représentez-vous une sombre caverne, où l'on ne voit que la nuit et les ténèbres ; d'épaisses vapeurs empêchent la lumière d'y pénétrer ; tout au plus voyez-vous briller çà et là dans l'ombre quelques lueurs vacillantes qui pé-

raissent et disparaissent, fantômes brillants et trompeurs, qui charment la vue, mais qui fuient devant vous et ne se laissent point saisir.

Vous avez tous reconnu sous ces images les réalités dont je vous ai entretenus ce soir. Cette caverne, c'est notre propre esprit, notre raison individuelle. Ces ténèbres qui l'obscurcissent à l'intérieur, c'est notre ignorance, ce sont les bornes de nos facultés de connaître. Ces vapeurs qui en obstruent l'accès, ce sont nos passions, notre orgueil, ou notre crédulité, en un mot nos faiblesses morales. Ces fantômes, ces reflets plus ou moins brillants de la lumière extérieure, ce sont les préjugés, les erreurs, qui tiennent lieu de principes et de règles de conduite à ceux qui se laissent guider par eux, et dont par conséquent il est urgent, indispensable de se délivrer à tout prix. Mais par quels moyens, par quels remèdes?

Les moyens sont indiqués par les causes mêmes que nous venons de reconnaître. Ils consistent à combattre virilement et notre ignorance et nos passions. Or celui-là seul pourra vaincre sa propre ignorance, qui aura commencé par s'en rendre compte : il aura du moins détruit la pire de toutes les ignorances, celle qui s'ignore elle-même et qui croit savoir. Savoir que l'on ne sait pas, comme disait Socrate, ce n'est pas une petite sagesse ni une petite science. Quand on sait qu'on ne sait pas, on est prémuni en général contre toute opinion téméraire, et, du même coup, on se sent stimulé à chercher sérieusement la vérité qu'on ne possède pas, mais qu'on désire. Et quant à nos passions, dans l'intérêt de la vérité et de notre intelligence, comme dans l'intérêt de notre cœur et

de notre être tout entier, nous devons aussi les combattre et nous en rendre maîtres, non sans doute pour les extirper, ce qui n'est ni possible ni raisonnable, mais pour les régler et les réduire à ce qu'elles doivent être, suivant les plans de la nature et de la Providence.

A ce prix seulement notre intelligence, débarrassée de toute souillure, devient un miroir fidèle de la réalité, le centre lumineux de notre être moral. La vérité pénètre doucement dans cette âme purifiée où elle peut habiter désormais comme en un sanctuaire.

Ainsi se trouvent récompensés nos efforts vers la science et la sagesse. Ces divins trésors de nos âmes doivent être et seront, n'en doutez pas, le partage de ceux qui ont le cœur pur. A ceux-là il est promis qu'ils verront Dieu, la vérité des vérités.

CHAPITRE III

DE LA FAMILLE [1]

Le titre de cette publication et le court avant-propos qui la précède, nous en font connaître tout d'abord la nature et le sujet. Ce n'est pas, l'auteur nous en avertit, un livre composé avec art et médité de longue date; c'est un cours, c'est-à-dire une série de leçons savantes et étudiées, mais où l'improvisation a sa part, et dont l'unité consiste en ce qu'elles se rapportent toutes à la famille. Il n'est point de sujet qui, de nos jours, ait été plus souvent traité, et, chose singulière, il n'en est pas non plus qui soit en possession de nous intéresser davantage. Mais ici ce n'est pas seulement le sujet qui appelle notre attention, c'est aussi la manière distinguée dont il est conçu, c'est l'aspect particulier sous lequel il nous est présenté.

Ce qui semble préoccuper l'auteur de cette étude, ce sont les rapports de la famille et de la société. « On a beaucoup dit que ce siècle est malade, » et M. Janet confesse que nous sommes en effet travaillés par une maladie

1. *La Famille*, par M. Paul Janet, 1re édition, 1855.

bien grave : le doute, un doute universel, source de l'ennui qui dévore un si grand nombre d'âmes, principe de ce malaise inquiet qui les pousse à la révolte, ou de cette lâche indifférence pour les vérités morales et religieuses qui favorise le déchaînement de la matière et des appétits grossiers. A tous ces maux on a proposé divers remèdes ; suivant l'auteur, on peut tous les guérir par la famille. Voici comment, dans sa conclusion, il résume sa pensée : « Les uns disent : il faut changer la société ; les autres : il faut changer l'individu. Mais la société ne s'améliore pas sans l'individu, et l'individu ne s'améliore guère tout seul ; au moins est-ce une entreprise bien plus difficile. Il nous faut en général un point d'appui ; ce point d'appui c'est la famille. »

Dans ces quelques lignes on entrevoit l'esprit de l'ouvrage et l'intention, assurément très-louable, qui a dirigé l'auteur. Pour lui la famille est plus qu'un fait universel et permanent de la vie humaine : c'est un principe capable de régénérer notre société. Il y trouve d'abord un refuge contre le scepticisme, car il remarque que cet esprit de doute, qui ne respecte rien, s'arrête au moins devant la maternité, et il en conclut que la maternité est la dernière idée morale que l'on puisse attaquer. Lorsque tout serait perdu, s'écrie-t-il avec un enthousiasme que partagera plus d'un lecteur, elle pourrait encore sauver tout le reste ; elle serait encore la dernière ancre de salut, le dernier espoir, le dernier asile de la société morale : de cette source bienfaisante peuvent jaillir l'une après l'autre toutes les idées grandes et pures et, comme le lait de cette jeune femme qui rendit la vie à

un vieillard, la sainte croyance de la maternité pourrait encore insinuer dans les veines d'une société vieillie et épuisée les flots d'un sang pur et rajeuni. »

La famille, en nous donnant la simplicité du cœur, en assurant la paix et la pureté de l'âme, nous protége encore contre l'ennui, l'esprit de révolte et les passions mauvaises : don Juan, René, Manfred, n'ont point de famille; ce sont d'illustres aventuriers, dont l'exemple et les maximes éhontées ne perdront jamais que ceux à qui auront manqué les leçons et les exemples salutaires du foyer domestique.

Mais il y a plusieurs manières de comprendre la famille : il y a, par exemple, le système patriarcal, avec son unité si forte et si exclusive; il y a la vie de nos jours, avec cette liberté extrême qui, en relâchant tous les liens, semble compromettre l'action de la famille sur ses membres. Entre ces deux systèmes, M. Janet prend résolûment son parti, il rejette sans hésiter le régime patriarcal, parce que l'esprit de parenté poussé jusqu'à la superstition a, suivant lui, deux grands défauts : le despotisme et l'hostilité des familles; et il proclame la supériorité de nos mœurs domestiques. « La vraie idée de la famille, dit-il, est celle où chacun de ses membres atteint à sa parfaite personnalité[1]. Mais, comme il est d'une école qui n'aime point les extrêmes, il essaie de découvrir « le vrai milieu entre une aveugle solidarité et un brutal individualisme[2]. » On ne saurait contester en général la justesse de ce point de vue; car, comme le fait très-bien remarquer M. Janet, « l'esprit

1. P. 251.
2. P. 264.

de liberté, qui est le caractère évident des temps modernes, a demandé à avoir sa place dans la famille, et là, comme ailleurs, c'est peut-être en lui faisant sa juste part qu'on évitera ses excès[1]. »

Le spirituel professeur, en partant de ces principes, en fait successivement l'application aux divers membres de la famille. Il considère d'abord le mari et la femme, comme époux et comme parents ; puis, après une charmante description de l'enfant, il traite des devoirs du fils, de la fille, du frère et de la sœur, enfin de la parenté en général. En parcourant ainsi tout le cercle de la famille, on se sent intéressé par une exposition lucide, élégante, chaleureuse, quoique le ton en soit légèrement sentencieux. Le style, toujours ferme et animé, quelquefois un peu tendu, a souvent de l'éclat et même de la grâce. On en jugera mieux par un extrait que par tout ce que nous en pourrions dire ; aussi bien est-ce un plaisir pour nous de citer ce tableau vraiment touchant de la famille, telle qu'elle devrait être, si l'homme était destiné à rencontrer le bonheur sur cette terre :

« Que la vie serait belle, si elle était toujours ordonnée comme il semble que le demanderait la nature ! Deux jeunes gens s'aiment, ils se marient, ils ont un enfant, ils communiquent à cette suave créature quelque chose de la première fraîcheur de leur amour. Plus tard l'enfant grandit et, à mesure qu'il a besoin de plus de sérieux, ses parents gagnent en maturité ; plus tard l'enfant s'établit : si c'est un fils, il entre dans une carrière ; si

1. *Avant-propos*, p. II.

c'est une fille, elle se marie ; et les parents, tranquilles sur le sort de leur enfant, heureux de se voir récompensés de leurs labeurs et de leurs sacrifices, goûtent en paix le repos de la vieillesse ; et en voyant grandir autour d'eux de nouvelles générations dont ils sont la souche, ils retrouvent quelque chose des premières émotions de leurs premiers beaux jours... Voilà l'image de la famille, telle qu'elle devrait être. Mais, hélas ! combien une telle destinée est rare et par combien de côtés ne fait-elle pas défaut ? Tantôt c'est le jeune enfant à peine né qui, après avoir donné à sa mère le premier parfum de son premier sourire, s'évanouit et rentre dans la terre d'où il est sorti ; tantôt c'est la jeune fille, née pour la récréation des yeux et l'épanouissement du cœur, qui est enlevée dans la fleur de sa beauté ; tantôt c'est la jeune mère qui est arrachée à ses jeunes enfants, à peine sevrés de son lait et de ses premières caresses ; tantôt c'est le jeune père qui, en mourant, emporte avec lui le pain et la vie de la famille ; tantôt enfin, car tous les malheurs que l'imagination peut concevoir, la réalité nous les offre, c'est le père et la mère qui, disparaissant l'un et l'autre, laissent la famille misérablement décapitée. Quel sujet de réflexions !... »

Il est difficile de mieux sentir et de mieux peindre les joies et les épreuves de la famille, c'est-à-dire le bonheur le plus pur et le comble du malheur dans la condition humaine. En arrêtant sa pensée sur ces séparations qui emportent quelquefois la meilleure part de nous-mêmes, l'auteur se pose, après bien d'autres, le problème de la douleur et de la souffrance, et il le résout en philosophe

spiritualiste, presque en stoïcien, affirmant sans hésiter que la douleur n'est pas un mal, puisqu'elle est toujours une expiation ou un avertissement. Langage austère et dont la force contraste heureusement avec la morale efféminée du monde où nous vivons! Mais l'éloquent professeur ne rompt pas toujours ainsi en visière à ses contemporains, il entre plus d'une fois en accommodement avec eux; et, pour dire toute notre pensée, il nous est impossible de le suivre toujours dans cette voie.

Il est bon, sans doute, de n'être pas « un de ces détracteurs systématiques de notre temps, qui croient tout perdu, exagèrent nos vices, embellissent l'image du passé pour nous faire horreur de nous-mêmes, s'appesantissent enfin sur le mal, et ferment les yeux sur le bien. » Il faut même, ainsi que le dit M. Janet, « aimer son siècle comme on aime sa patrie, avec ses faiblesses et ses fautes. » D'accord; mais on ne doit pas se faire illusion: car, s'il est des illusions légitimes et nécessaires, comme on nous l'a montré avec esprit, même avec sentiment [1], ce n'est pas sur la nature du bien que nous devons poursuivre, et qui est le but suprême assigné à nos efforts. Que le siècle où nous vivons ait ses beaux côtés, ce n'est pas nous qui le nierons; mais comment ne pas reconnaître qu'il manque en général d'élévation dans les idées, de noblesse dans les sentiments, de sévérité dans les principes, d'énergie dans la conduite, et que, préoccupé outre mesure du bien-être et du *positif* de la vie, il fait trop bon marché du reste?

1. P. 13.

L'auteur, on le sait bien, se fait une plus haute idée de l'âme humaine et de sa vocation; mais c'est pour cela même qu'on s'étonne de le voir s'étendre si complaisamment sur les soins du ménage et sur d'autres sujets par trop accessoires, tandis qu'il laisse dans l'ombre les questions les plus considérables. On se demande si de mauvais romans, bâtis sur quelques différences de caractère et d'humeur entre les époux, méritent qu'on les réfute autrement que par un mot de mépris. Est-il besoin d'établir si longuement l'autorité naturelle et incontestable du mari, du père de famille? D'un autre côté, lorsqu'il s'agit de parler à la jeunesse de ses devoirs, pourquoi ces ménagements excessifs, pourquoi cette morale vague et indécise [1], qui aime le bien, et qui cependant semble parfois permettre le mal, ou qui ne le condamne pas sans réserve? Pour nous, nous voyons là de fâcheuses concessions à l'esprit du temps. Nous lisons avec un vrai plaisir les descriptions de M. Janet; nous suivons ses analyses avec un vif intérêt; mais nous voudrions plus d'élévation, une notion plus claire, un sentiment plus prononcé de l'idéal. L'absence d'idéal, tel est à nos yeux le principal défaut de l'ouvrage. De là sa regrettable faiblesse sur deux points essentiels : d'une part, l'éducation des enfants, surtout de la jeune fille; de l'autre, l'union des époux, union dont il semble que la passion soit le seul aliment, en sorte que, si nous avons bien compris l'auteur, les époux doivent éviter de se trop connaître! Je n'exagère pas : comment inter-

1. P. 163, 182, 202.

préter autrement ce long passage [1] où l'on nous montre la nécessité « d'heureuses distractions qui enlèvent pour quelque temps le mari et la femme... à la clairvoyance dangereuse de l'intimité ? » Certes, voilà du moins une phrase malheureuse et que le lecteur voudrait pouvoir effacer. Quoi ! vous nous vantiez tout à l'heure le choix, la réflexion, l'examen qui doivent préparer l'union conjugale, et maintenant vous admettez que plus on connaîtra cette compagne à qui l'on s'est lié pour la vie et pour l'éternité, plus on sera exposé à je ne sais quel danger résultant de cette clairvoyance ! C'est donc ainsi que vous vous représentez cette précieuse intimité de deux âmes qui savent, hélas ! de quoi elles sont faites, mais qui, éclairées par une mutuelle sollicitude, travaillent ensemble à se rendre meilleures et plus dignes du ciel ! Mais qui songe aujourd'hui à la sainteté ? C'est déjà beaucoup d'être honnête : quant aux grandes raisons qui nous en font un devoir, on ne s'en soucie guère, et l'on s'imagine que, pour oublier Dieu et la religion, on ne cessera pas d'être juste et charitable, comme si la vertu pouvait manquer impunément de principe et comme si la vraie charité pouvait être séparée de Celui qui est charité ?

Faut-il encore attribuer à cette extrême indulgence pour les travers de notre génération l'absence complète de l'idée religieuse dans tout l'ouvrage ? Je ne parle pas de l'idée de Dieu, qui est plus d'une fois invoquée, et en particulier dans le dernier chapitre ; je veux parler du

1. P. 69, 70.

culte de famille et des croyances positives sans lesquelles les parents vont au hasard et ne peuvent rien fonder. Les bienfaits de la prière en commun, l'humilité, l'union, la douceur, l'esprit de support, un sentiment vivant du devoir, tout cela, sans le culte de tous les jours, menace de disparaître ; car ce ne sont plus alors que des dispositions passagères de l'âme, au lieu d'être des principes sans cesse entretenus et manifestés; et bientôt on voit s'introduire tous ces dissolvants de la famille : l'impatience et l'ennui, l'aigreur, l'orgueil, la désunion, l'oubli même du devoir. Mais entre la famille patriarcale et théocratique où régnait, j'en conviens, un despotisme intolérable, et cette famille sans nom où chacun veut être libre et indépendant, au point que les enfants mêmes, si l'on en croit l'auteur, n'ont plus confiance en leurs parents, il y a la famille chrétienne, dont les chefs, amis de la liberté à la fois et d'une obéissance raisonnable dont ils donnent à leurs enfants le premier exemple en se prosternant avec eux devant leur Père céleste, exercent un véritable sacerdoce et ajoutent une autorité religieuse à l'autorité humaine du père et de la mère. Le culte domestique est donc le plus puissant moyen d'éducation et le remède le plus salutaire à tous les maux de la famille, parce qu'il est pour chacun de ses membres l'encouragement le plus efficace à toutes les vertus. Si on le met de côté, que peut-on lui substituer? De vains palliatifs, tels que cette éducation des enfants les uns par les autres qu'imagine l'auteur, et qui sera difficilement autre chose qu'un rêve honnête.

Ajoutons, pour être juste, que l'auteur, tout en se bor-

nant à un point de vue dont l'insuffisance ne lui aura peut-être pas échappé, admet que la famille ait d'autres inspirations que la réflexion un peu froide du philosophe. Il déclare estimer quiconque, par une méthode ou par une autre, travaille sincèrement à l'amélioration des hommes, et il dit, avec autant de force que de raison : « Si ceux qui aiment le bien se font la guerre entre eux parce qu'ils ne l'aiment point de la même manière, quel avantage en espère-t-on pour le progrès des mœurs publiques? Pendant que nous nous disputons, les âmes nous échappent. Or de quoi s'agit-il, je le demande? Est-ce d'avoir le dernier mot? Non, mais de faire quelque bien. » Ce noble sentiment, qui respire dans les leçons de M. Janet, le talent avec lequel il sait intéresser à son sujet les esprits sérieux, ne peuvent manquer de lui assurer des lecteurs nombreux et sympathiques.

CHAPITRE IV

DE LA PROPRIÉTÉ [1]

Qu'est-ce que la propriété ?

La propriété n'est pas la possession, c'est-à-dire la domination plus ou moins arbitraire exercée par un homme sur le premier objet venu dont il s'est rendu maître, par quelque moyen que ce soit. Pour qu'on lui reconnaisse la propriété de cet objet, il faut non-seulement qu'il le possède et qu'il en use, mais encore qu'il en ait le droit ; et ce droit se distingue si bien du fait où il se réalise, qu'il peut exister à nos yeux sans la possession actuelle. La propriété, dont nous recherchons ici l'origine et le fondement, est donc le droit de posséder.

C'est dans le respect dû à la liberté de la personne morale que je place le premier fondement de ce droit. Mais avant d'établir directement cette doctrine, je crois devoir écarter par une réfutation préalable les opinions différentes ou contraires.

Je rencontre d'abord une théorie bien connue, celle

1. Leçon faite à la Sorbonne, le 1er décembre 1848, dans le concours pour l'agrégation des Facultés.

qui fait reposer la propriété sur le désir que l'homme a naturellement de posséder et d'acquérir. Sans contredit, ce penchant existe dans chacun de nous ; il est commun à tous les hommes et, par conséquent, il peut être considéré comme leur étant naturel et inné. De plus, c'est un de nos plus puissants mobiles : « L'homme, dit Aristote, a deux mobiles de sollicitude et d'amour, la propriété et les affections [1], » et tous ceux qui se sont mêlés d'observer la nature humaine y ont rencontré et constaté l'existence de ce désir de posséder, où s'exprime essentiellement l'égoïsme et ce qu'on appelle l'intérêt. Si donc nous n'avions qu'à rendre compte d'un fait, nous dirions : l'homme possède, il s'est approprié certains objets, parce qu'il y a été porté par un instinct de sa nature. Mais la propriété n'a-t-elle à nos yeux d'autre valeur que celle qu'on attribue à un fait concret et éphémère? Ceux qui n'y veulent voir que cela se contentent (et on le comprend sans peine) de lui donner cet unique fondement. Mais d'où vient une pareille doctrine? Elle est aisée à définir : qui ne reconnaît là une application de ce déplorable système qui fait tout venir des sens; qui, étant incapable de fonder un seul droit, n'admet que des besoins ; qui, pour satisfaire ce qu'il appelle les exigences de notre nature, ou plutôt pour flatter nos passions, déclare ne pas nier la propriété, mais la vouloir pour tous; qui, enfin, de la justice qu'il ne connaît pas, en appelle à une égalité qu'il suppose, sans pouvoir l'établir ?

Il s'agit ici d'un droit, non d'un fait. Or, tant qu'on se borne à constater l'existence du désir de posséder, on

1. Politique, l. II, c. I, trad. de M. B. Saint-Hilaire.

explique tout au plus les actes où nous conduit ce penchant, mais sans les légitimer devant la morale et la société. En vain je presse cette notion, je n'en puis faire sortir l'idée d'un droit absolu, c'est-à-dire qui produise une obligation, et auquel corresponde un droit strict. Depuis quand un désir a-t-il été un droit? Il ne sert de rien de dire qu'il y a des besoins vrais et des besoins faux, et que celui dont il est question est inné, universel, impérieux, irrésistible; il ne s'ensuit pas de là qu'il doive être pris pour règle, et qu'il justifie à lui seul les actes qu'il inspire : sinon, il faut abolir la distinction du juste et de l'injuste, chacun de nos actes pouvant toujours être rattaché à quelqu'une de nos tendresses naturelles. Personne ne s'est jamais avisé de transporter aux animaux le droit de posséder, sous prétexte qu'ils en ont le désir aussi bien que nous. L'homme, il est vrai, l'emporte sur eux en ce qu'il est insatiable : est-ce là ce qui lui confère un droit? Qui oserait soutenir qu'il suffise de convoiter un bien pour avoir le droit de s'en emparer et de se l'approprier? Les désirs n'ont point de limites assignables, et si celui d'autrui n'arrête pas le mien, où sera la mesure, et d'après quelle règle décidera-t-on entre nous? Le désir, encore une fois, est un principe animal, que l'on ne respecte pas ailleurs que chez l'homme, et là même il n'est l'objet du respect et la matière d'un droit que lorsqu'il est d'accord avec la raison. La raison, voilà ce qui, dans une société humaine, fonde des droits et des devoirs ; c'est à elle qu'il faut s'adresser, si l'on veut retrouver, non pas seulement l'origine psychologique d'un fait, mais le principe, le fondement moral d'un devoir ou d'un droit.

Élevons-nous donc au-dessus des passions de l'homme jusqu'à cette droite raison où les philosophes ont toujours cherché les premiers principes de la morale. Mais chez qui pourrons-nous la trouver pure et sans mélange, indépendante de tout ce qui pourrait troubler ses jugements? Il semble au premier abord que rien n'exprime mieux que la loi cette autorité inflexible et impossible de la raison. C'est parce qu'elle exprime la raison générale que la loi est la meilleure sauvegarde des individus, des sociétés et des gouvernements qui ont la sagesse de s'y soumettre, au lieu d'en faire le prétexte et l'instrument de leurs caprices. Elle oppose une digue à l'arbitraire des opinions et des passions, parce que, comme Aristote l'a dit, elle représente « la raison de l'homme sans ses passions. » Faut-il donc penser avec Mirabeau « qu'une propriété particulière est un bien acquis en vertu des lois, et que la loi seule constitue la propriété? » Mais par cela même que la loi positive exprime la raison, elle la suppose et ne vient qu'après elle : elle n'est donc pas le principe des droits qu'elle sanctionne. Il faut avouer d'ailleurs qu'elle n'a pas toujours cette noble origine que nous lui assignons volontiers. Il peut arriver parfois qu'avec les meilleures intentions, la puissance publique, par qui elle est promulguée, n'interprète pas fidèlement la justice et la vérité. Que sera-ce, si c'est un tyran qui l'impose, parce que tel est son bon plaisir? Le pouvoir, comme tel, ne fonda jamais un droit, parce que le pouvoir comme tel n'est pas par lui-même un droit, mais celui-là seulement dont l'origine est légitime et les actes conformes à la loi naturelle.

Le principe immédiat des lois positives est donc la volonté du Législateur, et c'est pour cela que le droit civil est ou peut être différent dans les divers États, tandis que le droit naturel est commun à tous les hommes. La loi établie ne repose pas sur elle-même, mais sur quelques principes qui en ont suggéré l'idée, qui la maintiennent et qui l'autorisent. Ces principes sont-ils empruntés à la raison ? Le droit qui en résulte n'est donc pas fondé par la loi positive, puisqu'elle ne fait que le consacrer. La loi ne fonde réellement que les droits qui, à un moment donné, sont reconnus comme des nécessités sociales ou qui tirent leur origine de certaines conventions. Mais les droits de cette sorte se distinguent aisément de ceux qui dérivent de la seule raison. Tandis que ces derniers se retrouvent à toute époque et dans toute société humaine, les autres sont variables ; ils sont d'une nature transitoire et locale. C'est pour de tels droits que nous sommes embarrassés, quand il s'agit d'en indiquer l'origine. La raison ne les connaît pas ; les recherches historiques sont difficiles, et d'ailleurs une longue habitude nous porte à croire que ce sont les lois qui les constituent. Or, quelque opinion qu'on se soit faite de la propriété, il est incontestable pour tous qu'elle n'est pas un accident, mais une condition générale, un élément essentiel de toute société connue. S'il en est ainsi, il n'y a plus que deux hypothèses possibles entre lesquelles il faut choisir : ou bien les lois qui partout consacrent la propriété en empruntent l'idée à la raison, et alors c'est un droit naturel qu'il faut expliquer autrement que par la volonté du législateur ; ou bien elles ne sont que des formes particulières d'un fait général, reconnu

d'utilité publique dès les premiers jours par toute société, et dans cette seconde hypothèse, comme dans la première, la propriété a précédé les lois positives ; seulement ce n'est plus qu'un droit de convention, remontant, il est vrai, à l'origine des sociétés humaines, et fondé sur un contrat primitif qui lui aurait donné naissance en substituant, par exemple, à la communauté naturelle le régime relativement plus moderne, mais confirmé par l'usage, de la propriété individuelle.

C'est par cette dernière hypothèse que Hobbes, Rousseau et un bon nombre de philosophes du XVIII[e] siècle s'efforcent de rendre raison de la propriété, considérée comme institution sociale ; et si on leur demande où est la trace de ce contrat primitif, c'est, disent-ils, la même convention qui a fait passer les hommes de l'état sauvage, où ils étaient isolés, mais libres et indépendants, à l'état de société où la civilisation et la paix sont le fruit de concessions réciproques et d'une abdication partielle de leurs libertés et de leurs droits.

Cette théorie est contraire au témoignage de l'histoire et aux faits les plus certains de la nature humaine. L'homme a toujours vécu en société : ce fait universel et permanent est le résultat nécessaire des penchants naturels qui, même à notre insu et en dehors de toute préoccupation égoïste, nous attirent vers nos semblables et nous font rechercher leur commerce. En société seulement l'homme peut agir et se développer suivant sa nature ; là seulement ses inclinations les plus puissantes trouvent un aliment et une satisfaction; là seulement il peut acquérir la science et rencontrer le bonheur. La société est donc pour

lui le véritable état de nature. On ne peut supposer, sans se contredire et sans détruire la sagesse de la Providence, qu'un être né sociable ait été placé d'abord dans un état d'isolement, d'où il serait sorti plus tard, après qu'il aurait reconnu par l'expérience que c'était son intérêt bien entendu de se rapprocher de ses semblables. Cet homme primitif dont on nous parle est à la fois trop sauvage et trop ingénieux. Il est aussi par trop invraisemblable que tout soit calcul dans cette association naturelle des hommes qu'on appelle la société.

Tout le monde connaît cette phrase célèbre : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » Paradoxe éloquent, brillante erreur : l'origine de la propriété est plus pure et plus sainte ; c'est dans les affections de l'homme qu'il faut la chercher, non dans ses intérêts ; car, sans aucun doute, c'est dans la famille, c'est au foyer paternel que les premiers hommes apprirent tout d'abord à vivre ensemble. Mais Rousseau lui-même nous atteste en cet endroit que, dès qu'il y a société, il y a aussi propriété. Toute la question est de savoir si cela résulte d'une convention, expresse ou tacite, imposée de force ou consentie librement. Mais qui ne voit la faiblesse de cette hypothèse? Comment expliquer que cette convention primitive ait duré et se soit maintenue jusqu'à nos jours? Comment surtout fonder un droit fixe, universel, absolu, sur une chose aussi variable, aussi rare, aussi capricieuse que l'accord de toutes les volontés? On doit remarquer aussi qu'un contrat ne peut créer des droits que parce qu'il en

suppose dans les parties contractantes, et que, si l'on admet que la renonciation des autres hommes ait conféré un droit au premier qui s'avisa de faire acte de propriété, on admet par conséquent un droit antérieur et supérieur à ce contrat primitif. On a donc reculé la difficulté, mais on ne l'a pas résolue, et ce n'était pas la peine de substituer à un fait certain et connu de tous une hypothèse impossible à vérifier, et qui demande elle-même une explication.

De cette histoire fantastique de la société à son berceau revenons à l'observation de la nature humaine : c'est là sans doute que nous découvrirons la première origine de la propriété; car, suivant les paroles d'un illustre magistrat, « le principe de ce droit est en nous, il n'est point le résultat d'une convention humaine ou d'une loi positive. Il est dans la constitution même de notre être et dans nos différentes relations avec les objets qui nous environnent [1]. »

De nos jours, on met volontiers dans le travail le premier fondement de la propriété, parce que, dit-on, nul ne peut nous disputer, sans une injustice flagrante, la possession et l'usage de ce que nous avons produit nous-mêmes. Nés pour le travail, nous devons jouir du bénéfice qui en résulte; nous y avons un droit naturel et sacré.

Je commence par reconnaître qu'en effet la possession fondée sur un travail honnête est légitime et respectable pour tous, et qu'il y a là un droit réel, ramené à son principe immédiat, savoir un homme, une personne mo-

1. Portalis, *Exposé des motifs du Code civil.*

rale, qui accomplit son devoir et qui agit conformément à sa nature, en travaillant, c'est-à-dire en exerçant avec effort ses facultés, afin de les mettre en œuvre et d'en tirer ce qui y est contenu. Faire notre devoir est le premier de nos droits, et le travail est la loi de notre destinée ici-bas. Si donc la propriété n'avait pas d'autre origine, elle serait digne de respect, et il faudrait lui faire une place parmi les droits de l'homme en société. Cependant, je l'avoue, cette explication ne satisfait pas encore mon esprit. Elle ne me donne pas la propriété telle que je la conçois : elle me la donne incomplète, conditionnelle et dérivée d'une propriété antérieure. Si le travail seul rend légitime la possession, que deviennent ceux dont le travail est nul ou improductif au point de vue des biens de ce monde, mais que la fortune a favorisés de ses dons ? Leur contesterez-vous ce qu'ils ne tiennent pas d'eux-mêmes, mais d'autrui ? Il y aurait inhumanité à faire à un infirme, à un vieillard, à une veuve, l'application d'un tel principe, et cela suffirait pour montrer combien il est étroit et exclusif. Avec ce même principe vous ne sauriez rendre compte du droit qu'avaient certainement les premiers habitants de la terre de s'emparer de tout ce qui était à leur portée. Que dis-je ? ils n'avaient pas même le droit d'y travailler. On parle beaucoup des produits du travail ; mais l'homme ne crée rien : pour produire quelqne chose, il lui faut des instruments et une matière première. Dieu seul peut se passer de ces conditions pour faire que ce qui n'était pas soit. Prétendre que la propriété n'existe que pour ce qu'on a créé, c'est donc retirer ce droit aux hommes, pour le réserver uniquement à

Dieu, auteur tout-puissant et maître souverain de toutes choses. Mais s'il est vrai que l'homme puisse acquérir un droit de propriété par son travail, comme tout travail s'applique à une matière et suppose des instruments, il faut de toute nécessité que la propriété ait préexisté à la production, et que le droit de produire repose sur un droit antérieur, qui se résoudra en dernière analyse dans le droit du premier occupant : car il faut d'abord posséder légitimement la terre ou la matière, quelle qu'elle soit, dont on veut tirer parti; sinon le travail lui-même n'est plus un droit, mais une usurpation.

Ainsi, cette propriété particulière, dont l'origine immédiate est le travail, dérive historiquement, comme toute autre propriété, d'une occupation primitive de la chose qu'on possède. Cette occupation, à son tour, est un fait, et pour être considérée comme un droit, elle doit remplir certaines conditions. Il faut d'abord qu'elle soit réellement première, c'est-à-dire qu'elle porte sur un bien vacant et qui ne soit pas déjà la propriété d'un autre. Puis, il faut qu'elle ne soit pas l'effet du hasard, mais qu'elle procède d'une intention manifeste de celui qui le premier prend possession d'une chose inoccupée. Enfin, pour être prise au sérieux par ceux qui, autrement, seraient exposés à la méconnaître, elle doit être elle-même sérieuse, c'est-à-dire visible, active et renfermée dans des limites précises ou faciles à retrouver et à tracer au besoin. A ces signes, on reconnaît et l'on respecte l'acte légitime d'un homme qui, sans nuire à personne, use d'un droit naturel en s'appropriant un bien inoccupé et qu'il veut mettre à profit pour lui-même ou pour les autres.

Voilà donc un droit en action, pour ainsi dire ; en voilà la manifestation certaine, mais encore extérieure. Il reste à définir ce droit lui-même et à découvrir en quoi il consiste.

Jamais je n'aurais l'intention ni même l'idée de faire une chose mienne, si je ne savais auparavant ce qui est mien ; en d'autres termes, avant de connaître le mien extérieur, il faut que je connaisse le mien en moi. Comment pourrais-je sortir de moi, pour ainsi dire, comment pourrais-je me développer en dehors, si je ne me possédais d'abord moi-même, et si je n'étais en état de diriger mes propres facultés vers cette chose que je veux m'approprier ? Il y a donc pour moi une propriété antérieure à toute autre, celle de ma personne, puisqu'il y a une possession qui précède nécessairement toutes les autres, savoir la possession de moi-même. Il est impossible de remonter plus haut : évidemment toute autre propriété suppose celle-là ; elle est l'origine à la fois chronologique et logique de tout acte qui ajoute quelque chose à mon domaine, ou qui tend à amplifier ce qui tout d'abord est à moi.. Arrivé au terme de notre analyse, nous devons étudier avec soin cette propriété intime, afin d'en pénétrer la nature, mais surtout afin de nous rendre compte du droit dont elle est, suivant nous, la forme primitive et le premier fondement.

Pour peu qu'on observe l'âme ou le moi humain, en dehors de tout système préconçu, on y découvre tout d'abord une intelligence, des passions, et un peu de puissance à leur service, et l'on ne peut s'empêcher de remarquer ce fait élémentaire, essentiel, évident, que tantôt ces facultés

se développent sous l'impulsion fatale de la nature et des circonstances, sans que la volonté se mêle de leur conduite, et tantôt elles sont employées par l'homme lui-même, avec connaissance et avec liberté. Or, ce n'est pas du premier coup que ce pouvoir personnel qui est en moi, ou plutôt qui est moi-même, est arrivé à établir sa domination. Ce n'est qu'après des efforts plus ou moins prolongés, plus ou moins énergiques, que je m'empare de mes puissances naturelles, et que je parviens à les discipliner et à me les approprier si bien que je communique à leurs actes, qui, à l'état involontaire, ne m'étaient pas imputables, ce caractère de responsabilité qui exprime l'essence de la personne morale, c'est-à-dire douée de raison à la fois et de volonté. Ma volonté est la seule de mes facultés qui soit naturellement maîtresse de ses actes; c'est à elle seule que s'adressent les injonctions du devoir; aussi est-elle en moi par nature la faculté du devoir, et pour agir conformément à cette loi suprême de mon être, il faut absolument qu'elle règne dans l'âme et qu'elle en possède toutes les puissances, de manière à en faire des instruments et des moyens d'action. La volonté appliquée au gouvernement des passions, de l'intelligence, de l'âme tout entière, voilà donc en quoi consiste ce que j'appelle le premier acte de propriété.

A ce degré, je le demande, y a-t-il une possession légitime, y a-t-il un droit de posséder? Comment pourriez-vous en douter, vous tous, théoriciens du droit naturel, qui proclamez l'inviolabilité de la vie humaine, le respect dû à la liberté, et la justice fondée sur une égalité réciproque? Le fondement de tout cela n'est-il pas précisé-

ment celui sur lequel repose cette propriété première, indispensable, inhérente à la nature humaine, et, après avoir élevé si haut le droit sacré de la personne morale de vivre et d'agir conformément à sa destinée, n'y aurait-il pas une contradiction des plus choquantes à venir lui contester le premier exercice de ce droit, alors que, renfermée en elle-même, et, par conséquent, ne pouvant nuire à qui que ce soit, elle entre en possession des forces que la nature a mises à sa portée et destinées à son service? Ou le droit naturel n'est qu'un mot, ou c'est ici le lieu de l'appliquer. Que ceux qui nient tout droit et toute règle nient la propriété, à la bonne heure; mais qu'on distingue entre le juste et l'injuste, dès qu'on professe le respect de la personne humaine dans ses manifestations légitimes, il faut admettre aussi la propriété, au moins sous cette forme qui vient d'être décrite. Et qu'on ne pense pas faire en cela une petite concession : on va voir tout ce qui résulte nécessairement de cette donnée première.

Il importe avant tout d'en faire ressortir le caractère essentiel. A quoi reçonnaît-on la présence d'un droit dans cette disposition de soi-même? Uniquement à ce signe, qu'un être libre, voulant se constituer et se développer, s'assimile des facultés qui ne s'appartiennent pas à elles-mêmes, et qui, comparées à la volonté, sont des choses en présence d'une personne. Il y a, en effet, une subordination évidente de ce qui est inerte à ce qui est actif, ou de ce qui agit machinalement à ce qui agit de soi-même et avec connaissance. Il y a un empire naturel de la personne sur les choses, et lorsqu'elle les fait siennes, lorsqu'elle les tourne à son usage, c'est en vertu

d'un droit inné et divin. Voilà comment se justifie à nos yeux la première propriété, celle qui est le type et le fondement de toutes les autres. Elle est fondée elle-même, on le voit, sur ce principe assuré, que nous avons droit, comme êtres libres, sur toutes les choses qui par leur nature peuvent servir à aider, à transmettre, à compléter l'action de notre volonté. Ce principe lui-même, qui aurait pu être posé *à priori* comme une donnée de la raison et du sens commun, nous l'avons appuyé sur le témoignage de notre conscience, en l'étudiant dans un fait certain, dont chacun peut expérimenter en soi-même la réalité et la portée nécessaire. Il s'agit maintenant de confirmer la vérité de cette doctrine, en la suivant dans ses conséquences, et en montrant qu'elle s'applique à toute autre propriété.

Après notre personne, notre propriété la plus intime et la plus incontestable est notre corps. Tout le monde l'admet; mais le principe qu'on vient d'établir peut seul en rendre compte. L'âme est l'essence de l'homme, mais à l'âme est joint naturellement ce système de molécules matérielles qu'on appelle le corps, et qui est disposé de telle sorte que toutes nos relations avec d'autres êtres et l'exercice même de plusieurs de nos facultés seraient impossibles sans cet intermédiaire; aussi les principales parties du corps sont-elles désignées sous le nom significatif d'organes. Ces organes sont donc, après nos facultés, la première chose qu'il nous importe d'occuper; et en vertu du même principe qui a fondé en nous le pouvoir de la volonté, nous nous rendons maîtres de notre corps.

Une fois en possession de ses premiers moyens d'action, la volonté humaine se répand au dehors, et partout où, sans nuire à personne, elle trouve une chose dont elle puisse tirer parti, elle s'en empare et se l'approprie. L'occupation de ce qui n'appartient encore à personne (*res nullius*) est donc un droit dérivé de la même source que la propriété première, et nul ne peut lui imposer de limites que celles qui résultent d'une occupation antérieure. Le respect dû à la personne la suit dans ses accroissements successifs; c'est encore le droit de la personne sur les choses qui est le fondement de la propriété hors de nous. Qu'on le remarque, en effet, ce qu'on respecte dans la propriété, ce n'est pas la chose possédée, c'est le légitime possesseur, c'est l'être libre et moral qui y a imprimé sa marque, en la faisant sienne. Otez cette idée, je ne vois plus devant moi qu'une matière comme une autre, soumise à l'empire que j'ai le droit d'exercer sur la nature. Les choses sont si bien destinées à être la propriété de l'homme, et à participer, comme telles, du caractère de la personne morale, que là même où je ne trouve point de premier occupant, ma conscience m'avertit que je ne dois pas détruire sans raison cette chose indifférente; j'ai le droit de me l'approprier, mais si je ne la réduis pas à mon usage, je dois la considérer comme la propriété de mes semblables.

L'occupation est pour ainsi dire provisoire et indéterminée, tant que le travail ne s'y ajoute pas pour la déclarer, en témoignant d'une volonté ferme et persévérante. Dans la propriété du premier occupant, nous respectons déjà l'intention d'une personne, d'un être

moral, notre semblable et notre égal; mais si Diogène a droit à la place qu'il occupe momentanément au soleil, à plus forte raison le droit nous paraît-il évident, quand la possession a été consacrée et comme sanctifiée par le travail. L'effort de la volonté est d'ailleurs de grande conséquence pour le prix de la chose possédée, puisqu'en la transformant il lui donne le plus souvent une valeur qu'elle n'avait pas d'abord, et c'est en quoi consiste proprement la production.

Si la propriété est le rapport naturel des personnes et les choses, on comprend que, ce droit étant contemporain de l'homme lui-même, ou, si l'on veut, de la société, on ait pu croire qu'il avait été fondé par un contrat primitif. Cette hypothèse est erronée, mais elle rend hommage à l'antiquité et à l'universalité du droit que nous étudions.

Les lois à leur tour ont partout sanctionné la propriété; si elles ne l'ont pas fondée, elles lui prêtent du moins le secours de leur autorité, et nous savons maintenant que ces lois ne sont pas arbitraires, mais qu'elles expriment véritablement un droit naturel.

Enfin, si nous nous sommes refusé à voir dans le désir d'acquérir l'unique origine de la propriété, nous devons reconnaître toute la puissance de ce mobile pour l'accroître et la développer. L'homme est appelé à exercer une domination sur la nature, afin de la transformer à son image; mais si belle que soit cette œuvre, comme elle exige du travail, des efforts, de nombreuses fatigues, autant de patience que de courage, il reculerait peut-être devant les obstacles semés sur sa route, s'il n'était

soutenu par ce penchant qui le rend capable d'éprouver une jouissance dans la possession de ce qu'il a désiré. Poussé par ce mobile spécial, il travaille, il fait valoir, il acquiert sans cesse, il marche de conquêtes en conquêtes. Ainsi s'étend et se multiplie la propriété, sous tant de formes et d'aspects divers qui étonnent l'observateur et lui donnent une si haute idée des ressources que l'homme trouve dans la nature, mais surtout dans sa propre activité.

On voit que la théorie dont je suis ici l'interprète [1] n'exclut rien de ce que les autres contiennent de vrai ou même de plausible; mais elle a sur elles l'avantage de remonter à la racine même de la propriété, et, après l'avoir exposée sous sa forme première, d'expliquer tous ses développements ultérieurs : après la personne, le corps; après le corps, les choses extérieures, l'air et la lumière, les aliments, le vêtement et l'abri, en un mot, l'occupation innocente de ce qui était inoccupé ou de ce qui nous est abandonné par autrui. Cette occupation légitime répond à un désir naturel, mais elle ne s'achève elle-même que dans le travail dont elle a préparé les matériaux; les lois enfin, dans l'intérêt de tous, reconnaissent ces droits et les font respecter, tout en réglant la forme selon les circonstances. Cependant tout n'est pas dit sur le principe de la propriété, et pour être en état

1. A peine ai-je besoin d'ajouter ce que la plupart des lecteurs auront déjà remarqué sans doute, que je n'ai guère fait jusqu'ici que reproduire, souvent dans les mêmes termes, quoique dans un autre ordre et avec plus de développement, les idées émises sur ce sujet par M. Cousin, dans la Ire partie de l'écrit intitulé : ***Justice et charité.***

de l'apprécier complétement, il faut l'éprouver par ses conséquences.

La propriété, telle qu'on l'a définie, est un droit inhérent à la personne, qu'elle porte partout avec elle et qui n'a d'autres limites que le même droit dans une autre personne. Le respect inviolable de la liberté d'autrui, telle est la seule barrière que l'on puisse opposer aux acquisitions successives où conduit ce principe. Toute autre condition est arbitraire, et il est facile d'en démontrer l'injustice ou le ridicule.

Quelques-uns veulent, par exemple, que l'homme se borne à ce qui lui est nécessaire pour sa subsistance et pour ses besoins du moment, et ils lui interdisent d'amasser ce qu'ils appellent le superflu. Cette restriction singulière, injustifiable, équivaut à une négation pure et simple de la propriété : car, dans ces termes, on ne la laisse subsister que pour les objets de consommation immédiate, lorsqu'elle donne satisfaction à notre instinct de conservation et aux nécessités les plus urgentes de la vie matérielle, et on ne lui fait aucune part, lorsqu'elle répond à l'instinct légitime qui nous porte non-seulement à acquérir, mais encore à conserver. Ensuite quelle situation fait-on à l'homme, en lui retirant la prévoyance et le souci de l'avenir ? On le relègue au-dessous de certains animaux qui, au lieu de vivre au jour le jour, font des provisions, afin de traverser la mauvaise saison, ou, du moins, on le ramène à la triste condition de ces sauvages qui croyaient rendre service à leurs vieux parents en les mettant à mort, parce qu'il leur était trop difficile alors de chasser et de se procurer eux-mêmes les choses né-

cessaires à la vie. La civilisation trouve son compte, aussi bien que notre dignité naturelle, à ce que l'homme, être intelligent et prévoyant, puisse mettre de côté de quoi subvenir à ses besoins, non-seulement dans le présent, mais encore pour l'époque où les forces et la santé lui feront défaut, et où le repos dans l'aisance sera la juste récompense de son travail et de ses efforts antérieurs. Ces biens mis en réserve ne le protégent pas seulement contre les incertitudes de l'avenir ; ils lui procurent en outre la chose la plus précieuse pour le développement de ce qu'il y a de meilleur en lui, je veux dire des loisirs, cette indispensable condition de l'étude et de tout progrès intellectuel.

On ne saurait même restreindre la propriété aux usages et aux prévisions personnelles de chacun. Comment ne serait-il pas permis à celui qui a une femme, des enfants, des parents infirmes à soutenir, de songer aux objets de ses premières affections, de travailler pour eux, de leur procurer, dans le présent et dans l'avenir, les choses nécessaires, utiles, agréables, le bien-être, l'aisance, la richesse même? On ne peut raisonnablement exiger de lui qu'une chose, c'est qu'il ne viole pas la justice, c'est qu'il ne s'agrandisse pas aux dépens d'autrui, c'est qu'il respecte chez les autres le droit qu'on respecte chez lui-même.

Ainsi, la propriété n'est pas nécessairement égoïste, comme on se plaît à le dire. Elle est destinée à être l'auxiliaire de la famille, du vivant de celui qui la soutient par son travail, et même après sa mort : car si vous lui reconnaissez la faculté de disposer de son bien, comment ne

respecteriez-vous pas jusqu'au bout son intention évidente d'être utile à ceux qui lui étaient chers? En vain fera-t-on cette objection, que l'on regrette de voir patronnée par Montesquieu : « La loi naturelle ordonne aux pères de famille de nourrir leurs enfants, mais elle n'oblige pas de les faire héritiers [1]. » Admettons qu'elle ne les y oblige pas, au moins le leur permet-elle, et cela suffit pour établir le droit de ceux dont le cœur n'est pas fermé à la voix de la nature. « Si je puis donner ce qui m'appartient, je puis aussi le transmettre après moi à qui il me plaît, et à plus forte raison à mes enfants... Le droit d'héritage, si salutaire par ses conséquences, est donc sacré dans son principe : car il ne fait autre chose qu'exprimer dans les enfants le droit du père, et dans celui-ci le droit de quiconque possède de disposer de sa chose à son gré [2]. »

Ce droit de l'individu, accepté dans toute son extension, vient puissamment en aide à la société elle-même. Il est pour tous ses membres un stimulant du travail et du progrès ; il est l'aliment de la libéralité et la condition des plus belles vertus de la morale sociale ; il entretient par des dons et des échanges, des prêts, des ventes et des secours mutuels, les rapports entre amis, entre voisins, entre les habitants d'une même cité, enfin entre tous les hommes. Cette libre disposition de ce qu'on possède est donc le meilleur correctif aux inconvénients que semble offrir la propriété. Comme c'est un droit personnel et exclusif, on pourrait craindre qu'elle n'eût pour effet né-

1. *Esprit des lois*, l. XXVI, c. VI.
2. V. Cousin, *Justice et charité*, 2e édition.

cessaire de nous attacher trop fortement aux biens que nous avons acquis, et d'immobiliser entre les mains du premier possesseur des richesses qu'il eût été souhaitable de voir entrer, pour ainsi dire, dans la circulation et tomber dans l'usage commun. Eh bien, la pratique démontre que, dès que la propriété est libre et respectée, aussitôt elle se déplace, elle passe de main en main, et que cette mobilité, si favorable à une répartition plus égale des richesses et du bien-être, ne l'est pas moins aux progrès de la liberté et des lumières; tant il est vrai que tous les droits se tiennent, et que la justice envers les individus est à la fois le devoir et l'intérêt bien entendu de la société.

C'est au nom de la justice que nous avons proclamé le droit de propriété. Quand donc je parle de la propriété, quand je la déclare sacrée, inviolable, au même titre que la personne morale, il est clair que je n'entends pas légitimer l'usurpation, la possession injuste et mal fondée. Bien loin d'autoriser ces abus, la théorie que j'exposais tout à l'heure les exclut formellement : elle condamne surtout l'emploi de la force et de la violence, pour ravir à un de nos semblables ce qu'il possède à bon droit. Mais ce qui est le plus en contradiction avec les principes qu'elle suppose, ce qui doit le plus répugner à la raison et au cœur d'un homme élevé selon ces principes, c'est cette usurpation monstrueuse qu'on appelle l'esclavage. La propriété étant le droit d'une personne sur une chose, ne saurait porter jamais sur une autre personne. Une chose ne s'appartient pas, elle est donc faite pour être possédée, employée, exploitée sans scrupule et de toutes

manières par celui qui s'en empare, non par le droit du plus fort, mais en vertu d'une supériorité essentielle de nature. Il n'en est pas de même d'une personne : elle s'appartient à elle-même, et nul ne peut, sans injustice, lui enlever la libre disposition de ses facultés et de ses organes. On ne peut donc pas regarder comme une propriété la possession d'un homme par un autre homme. Une volonté est absolument égale à une autre volonté : les droits de l'une sont aussi les droits de l'autre. Quiconque prétend s'assujettir son semblable, commet l'attentat le plus criminel qui se puisse concevoir dans la société ; cette suppression d'une créature humaine réduite à l'état de chose ou de machine, n'est pas une simple violation de la propriété individuelle, c'est un vol fait au genre humain ; c'est la plus abominable des injustices, et l'on a peine à concevoir qu'il se rencontre encore au dix-neuvième siècle des gens qui osent en prendre la défense, au nom de la propriété, au nom des lois, au nom de l'usage, de la tradition et des droits acquis, comme si tout cela pouvait être invoqué, lorsqu'il s'agit d'un acte auquel l'homme le plus indifférent ne peut songer sans indignation. Quoi ! Dieu lui-même daigne me traiter en être libre, il s'adresse à ma volonté et ne veut me tenir que de moi-même ; il me laisse le choix et la responsabilité de mes actes, et un homme comme moi, un être dont je suis le semblable et l'égal, ferait ce que Dieu lui-même ne fait pas ! Il ne respecterait pas ce bien inaliénable, le plus précieux et le premier de tous les biens pour moi, mon libre arbitre ! Il s'arrogerait le droit de se mettre entre moi et ma propre activité, pour en user à sa guise ;

il se mettrait entre moi et mon devoir, entre moi et mes affections, entre moi et mes intérêts les plus chers! Il suffit d'énoncer de telles énormités pour les rendre inacceptables à quiconque a le sentiment de sa dignité. Non, jamais il n'a été vrai de dire qu'un homme eût droit sur un autre homme, à ce point de pouvoir légitimement le traiter comme une chose ou un instrument sans initiative et sans droit vis à-vis de lui, et si un tel asservissement est illégitime autant qu'odieux, ni l'usage, ni la tradition, ni les lois elles-mêmes ne sauraient le justifier. C'est une dérision d'en appeler ici au droit et à la justice ; ce n'est que par un indigne abus de langage ou par un étrange renversement d'idées qu'on ose assimiler à une propriété cette usurpation sacrilége, et rien n'est plus propre à nous confirmer dans notre doctrine que la réprobation absolue et sans réserve dont elle atteint manifestement une si épouvantable profanation de la personne humaine.

Aussi bien l'histoire vient-elle ajouter ses leçons à celles de la raison et de la justice, en attestant, dès l'antiquité même, mais surtout depuis la chute des sociétés païennes, une diminution graduelle de l'esclavage, d'abord adouci dans la pratique, puis combattu en principe, supprimé peu à peu dans l'ancien continent et enfin relégué dans une partie du nouveau monde, où la conscience de l'humanité, les progrès de la philosophie, l'esprit et les préceptes du vrai christianisme réussiront bientôt peut-être à le faire disparaître.

Tandis que cette fausse propriété s'en va, la vraie propriété au contraire, reconnue par tous les gouverne-

ments, persiste à travers les révolutions des sociétés; chaque jour mieux entendue et mieux pratiquée, elle tend partout à s'accroître, et l'histoire ne nous la montre pas seulement comme un fait permanent, universel et croissant : elle en constate aussi les effets salutaires. Bien loin de ne rien laisser aux derniers venus, le droit du premier occupant a multiplié les ressources du genre humain ; la liberté du travail, les dons, les échanges, les transactions de toutes sortes ont rendu la propriété de plus en plus accessible à tous. L'inégalité nécessaire des conditions est corrigée peu à peu, dans ce qu'elle avait d'odieux ou de blessant : les castes disparaissent, et l'on voit tomber les barrières qui s'élevaient autrefois entre le riche et le pauvre, si bien que celui-ci peut, du jour au lendemain, passer dans le camp de ceux dont il enviait le sort. Enfin, ce qui me touche davantage, il y a partout progrès simultané de la propriété et de la liberté, les peuples libres étant ceux qui observent le mieux la justice [1], et le respect des droits de chacun étant la meilleure garantie de la prospérité générale et de la civilisation.

Le sens commun, consulté en dehors de tout préjugé, ne parle pas moins haut que l'histoire. On a beaucoup discuté à différentes époques sur la nature et le fondement de la propriété, et il s'est rencontré plus d'un esprit fort, disposé à douter qu'il y eût là un droit ou

1. « Otez la liberté, la propriété perd tous ses avantages; elle n'est plus un droit ; car un droit cesse d'être tel quand il y a un pouvoir qui peut enlever la liberté d'en jouir. » Troplong, *De la propriété d'après le Code civil*, 1848, in-12, p. 7.

quelque chose de vraiment respectable. Cependant, je ne sache pas qu'un honnête homme, sur le terrain de la pratique, ait jamais vu dans le vol autre chose qu'un délit, quelles qu'en puissent être les circonstances. Supposons, si vous voulez, un brave artisan plongé dans la misère, et chez qui le désir naturel de posséder, accru par les privations, ait été comme exaspéré par une de ces belles déclamations qui transforment la propriété, le droit du premier occupant, en une injustice criante contre ceux qui n'ont rien. Puisque cet homme est déshérité de la fortune, il va sans doute essayer de se dédommager de cette injustice, en prélevant sur le superflu de son voisin ce qui pour lui serait le nécessaire. Rien de plus légitime, à ce qu'il semble ; pourquoi donc ces scrupules qui l'arrêtent? Pourquoi cette révolte intérieure que soulève en lui la seule idée d'un tel acte? C'est qu'il a beau se dire qu'il ne s'agit que de fouler aux pieds un préjugé ; il ne peut méconnaître la voix de sa conscience qui lui crie de respecter son semblable et de ne point porter la main sur ce qui lui appartient[1]. Il sent que ce serait mal agir et j'ose affirmer que tout homme en est là. Ainsi, en dépit des sophismes et des utopies, après tant de prédi-

1. « Quand, par un beau clair de lune, et lorsque tout dort dans le village, le paysan qui n'a de sa vie philosophé regarde avec un œil de convoitise les fruits superbes qui pendent aux arbres de son opulent voisin, il a beau se rassurer par l'absence de tout témoin, calculer le peu de tort que causerait son action, et comparant la douce vie du riche aux fatigues du pauvre, et la détresse de l'un à l'aisance de l'autre, pressentir tout ce qu'a dit Rousseau sur l'inégalité des conditions et l'excellence de la loi agraire, toute cette conspiration de passions et de sophismes échoue en lui contre quelque chose d'incorruptible qui persiste à appeler l'action par son nom et à juger qu'il est mal de la faire. » Jouffroy, *Mélanges*, 1838, p. 354.

cations hostiles à la propriété, il y a toujours en chacun de nous un instinct de moralité qui est d'accord avec la raison et avec l'histoire, pour proclamer à sa manière et pour maintenir le droit imprescriptible de l'homme sur les choses qu'il s'est une fois appropriées, en respectant lui-même le bien d'autrui.

Comment donc et par quels arguments a-t-on pu contester une vérité si évidente? Telle est la question qu'il nous reste à examiner.

Je passe rapidement sur une première objection tout à fait puérile, savoir, que l'homme n'a droit que sur les fruits de la terre, mais non sur la terre elle-même. «Vous êtes perdus, s'écrie Rousseau, dans le passage que je citais tout à l'heure, vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne! » Quelques écrivains, prenant au sérieux cette pensée, soutiennent que la terre n'est pas susceptible d'appropriation, que ceux qui ont tenté de s'en rendre maîtres ont été coupables d'usurpation, qu'il est temps de l'émanciper, qu'il faut enfin l'affranchir comme on a affranchi l'esclave et la femme; ainsi le veut le progrès. Singulier progrès, qui nous ramènerait à la barbarie! Je prise autant qu'un autre les beautés d'une nature sauvage, mais j'admire plus encore l'énergie de l'homme qui, à la sueur de son front, défriche une terre inculte et parvient à tirer d'un sol ingrat la nourriture de sa famille. Un poëte ou un romancier peuvent regretter les forêts vierges, et faire entendre une plainte éloquente contre les déprédations de l'homme. Ils ont pour eux l'esprit et la fantaisie, j'en conviens; mais ils n'ont pas la préten-

tion sans doute de soustraire la nature à son empire ; il ne peut entrer dans leur pensée de sacrifier au plaisir des yeux la sainte poésie du cœur, et de supprimer les vertus, compagnes du travail, au profit de cette nature libre, mais sauvage et malfaisante.

Il est des difficultés plus sérieuses : ce sont celles qui viennent de l'homme lui-même, et des idées qu'il se fait des droits de l'individu ou de la société.

On invoque d'abord la fraternité naturelle des hommes entre eux et l'on déclare qu'elle est incompatible avec ce droit exclusif, égoïste, qui assure à quelques-uns la richesse et la refuse à tous les autres. Faut-il montrer longuement tout ce qu'il y a de faux et d'exagéré dans ces assertions ? Est-il besoin même de faire remarquer que ce droit que l'on traite d'égoïste, apparemment parce qu'il est inhérent à la personne qui possède, est précisément ce qui lui permet d'exercer la bienfaisance ? Le droit est exclusif de sa nature, comme tout ce qui est absolu ; mais la liberté qui fonde la propriété peut en faire profiter la famille et la société elle-même : on en peut user d'une manière égoïste, mais en soi, le droit est au-dessus de l'individu qui en participe ; il subsiste toujours, alors même que cet individu, pour son compte, en fausse l'usage et la destination. D'ailleurs, la charité ne s'impose pas, elle s'enseigne par l'exemple, et l'on devrait se souvenir que la vraie fraternité n'exclut ni la générosité dans celui qui donne, ni la reconnaissance dans celui qui reçoit.

« Mais quoi ! va-t-on me dire, recevoir comme don une chose à laquelle on a droit, être l'obligé d'autrui, quand

on est son égal, cela n'est-il pas intolérable? S'il est vrai que tous les hommes aient naturellement les mêmes droits, il est injuste que l'un possède plus que l'autre; la justice et l'égalité réclament un égal partage de la terre entre tous ceux qui l'habitent. »

Ceux qui raisonnent ainsi partent d'une fausse hypothèse et aboutissent à la plus dangereuse des utopies; car ils se fondent sur un droit chimérique, pour demander dans la pratique l'égalité absolue des conditions et des fortunes. De nobles cœurs ont pu former ce vœu : ce fut le rêve de Platon et de Rousseau; mais comment ne pas se défier d'une égalité qui, au lieu de s'appuyer sur la liberté, lui fait obstacle et nie les droits de la personne morale[1]? On parle cependant de droits naturels, mais quelle idée s'en fait-on? Il est vrai que, considérés d'une manière abstraite et théorique, les droits naturels sont les mêmes chez tous les hommes, puisqu'ils sont tous doués de liberté; mais il se peut que dans l'application ils aient réellement des droits inégaux, suivant l'usage qu'ils ont fait de cette liberté et suivant les circonstances où ils ont été placés. Il n'y a entre eux d'égalité absolue que celle du libre arbitre; ils diffèrent pour tout le reste, et l'inégalité des facultés suffirait pour rendre inévitable l'inégalité des biens. Supposez aujourd'hui un partage égal entre tous les hommes : demain reparaîtra l'inégalité,

1. « Défiez-vous de l'égalité, quand elle ne marche pas d'accord avec la liberté; je suis porté à soupçonner en elle de mauvais desseins. J'ai vu souvent l'égalité faire des pactes avec le despotisme; les hommes peuvent être égaux sous la tyrannie. Mais la liberté est l'opposé de cette chose détestable qu'on appelle despotisme, etc. » Troplong, *ibid.*, p. 44.

grâce au travail des uns et à la paresse des autres. Ensuite, ce partage est irréalisable à tout jamais, puisqu'il faudrait dépouiller chacun, non-seulement de la terre ou de l'argent qu'il possède, mais de tout ce qui constitue une propriété. Au milieu de ce bouleversement général, la propriété totale subirait une telle dépréciation qu'en ruinant les anciens propriétaires, on n'aurait pas même l'avantage de contenter les nouveaux. Serait-il possible d'ailleurs de satisfaire jamais cette soif d'acquérir, qu'on aurait prise pour seule règle? Cette utopie ne date pas d'hier, elle est fort ancienne; mais on ne voit pas que ses partisans aient jamais répondu aux objections qu'elle soulève, et en particulier à celle-ci, qu'Aristote opposait déjà aux communistes de son temps : « On parle beaucoup de niveler les propriétés; il serait plus urgent de niveler les désirs. » Ce mot d'Aristote n'a pas cessé d'être vrai, et à cette question dictée par l'envie : « Pourquoi n'ai-je pas autant que cet homme? » on peut répondre par une série de questions pareilles : « Pourquoi ne suis-je pas de son âge ou de sa taille? Pourquoi n'ai-je pas même force, même esprit, même talent, même caractère, même élévation de sentiments? Pourquoi n'ai-je pas reçu la même éducation, subi les mêmes influences? etc., etc. » Toutes ces plaintes partent d'un même sentiment; elles sont aussi déraisonnables les unes que les autres, et quoiqu'elles puissent avoir de l'intérêt pour le moraliste, qui se demande, comme Horace, pourquoi personne n'est content de son sort, notre sujet n'exige pas que nous nous y arrêtions davantage.

Mais voici une difficulté autrement redoutable; je veux

parler du droit de la société opposé à celui de l'individu. La puissance de l'État éblouit beaucoup de gens et leur donne souvent une idée exagérée de ses véritables droits. Comme ils le voient intervenir à tout moment dans les questions d'intérêt privé, se portant arbitre et jugeant souverainement dans les différends qui s'élèvent entre les individus, réglant par des lois les formes de la propriété et le partage des successions, ils en concluent que c'est lui qui est le véritable propriétaire, et que le droit de l'individu se borne à « jouir de la portion de bien qui lui est garantie par la loi[1]. » Dans cette hypothèse, pourquoi la société, à un moment donné, ne rentrerait-elle pas dans la possession pleine et entière de ses droits, en reprenant l'administration de tout ce qu'elle a laissé jusqu'ici aux mains des particuliers? Elle peut, d'un instant à l'autre, exproprier purement et simplement celui qui possède, par cela seul qu'elle le jugera convenable, et la propriété individuelle devient un fait précaire où l'on chercherait en vain la trace d'un droit.

Pour rétablir la vérité sur ce point, il suffira de montrer que, tout en faisant à l'État sa juste part, il n'est pas nécessaire de lui sacrifier les droits de chaque citoyen. On doit remarquer d'abord que la puissance que l'État a pu s'attribuer quelquefois, n'est pas la mesure exacte de son droit. Ensuite, lorsqu'il règle par des lois les conditions et même l'usage de la propriété, ce n'est pas en qualité de propriétaire souverain mais uniquement au

1. Définition de la propriété proposée par Robespierre à la Convention, qui la repoussa.

nom des droits attachés au commandement politique[1]. Ce n'est pas qu'il ne puisse aussi être considéré comme propriétaire, et à ce point de vue personne assurément ne lui dénie le droit de posséder, d'acquérir, de donner, de vendre ou d'acheter, mais il importe de bien définir ce droit et de le ramener à son principe, c'est-à-dire à l'empire légitime de l'homme sur les choses. Ceux qui prennent ici en main la cause de la société, ne contestent pas ce principe ; ce qu'ils contestent, c'est le droit personnel et exclusif de l'individu ; ils ne veulent entendre parler que de la propriété collective ou commune. Mais comment ne voient-ils pas que, cette propriété, qui du reste n'est pas mise en question, étant dérivée de celle de la personne, le droit de la société est ultérieur, et suppose ceux des individus ; que, bien loin de les contredire, il s'y appuie et les résume, et que, par conséquent, il ne peut les violer ou les abolir sans se nier et se détruire soi-même ? Il n'y a que deux modes de possession légitime : la communauté et la propriété. Or, la première n'existe et ne peut exister qu'en vertu de la seconde, et lorsqu'elle l'étouffe ou la blesse, elle constitue un état absurde, tyrannique et violent à l'excès[2]. Au reste, le système de la communauté absolue est un rêve qui n'a jamais pu être réalisé d'une manière sérieuse ou durable; il ne saurait être imposé à une réunion d'hommes qu'à la condition de les dégrader profondément, et à supposer qu'une telle servitude leur procurât

1. Portalis, *Exposé des motifs du Code civil.*
2. Voir l'excellent écrit de M. Franck, intitulé : *Le Communisme jugé par l'histoire*, 2e édit., 1849, in-12.

la paix, la sécurité, le bien-être, je n'hésite pas à dire que mieux leur vaudrait encore la liberté avec tous ses dangers : « *Malo periculosam libertatem quam tranquillum servitium.* » Considérons enfin que, dans les sociétés les mieux organisées, lorsque l'État est propriétaire, c'est toujours comme puissance politique et dans l'intérêt général. Aussi tous les citoyens contribuent-ils, chacun pour sa part, à l'entretien du trésor public et des domaines nationaux. C'est avec ces ressources que la société pourvoit à ses charges, toujours occupée à l'œuvre commune, toujours prête à venir en aide à ceux de ses membres qui souffrent, et assurant ce service comme tous les autres à l'aide d'impôts régulièrement établis, sans attenter jamais aux droits de personne, et surtout sans abuser de sa force pour dépouiller une partie des citoyens au profit des autres.

Cette dernière pensée nous ramène à la question que nous nous posions tout à l'heure : comment se fait-il qu'un droit aussi élémentaire, aussi certain que celui de la propriété soit si fort attaqué et si ardemment défendu de nos jours ? On peut assigner à ce fait plusieurs causes : les uns penseront que c'est la nature même du sujet qui prête à la discussion ; d'autres vous diront, qu'à force de considérer la propriété comme institution sociale, ou en a oublié la vraie nature, pour n'y voir qu'un droit politique, et par conséquent plus ou moins conventionnel, et qu'ainsi on a été conduit à ces idées de remaniement qui agitent la société et jettent le trouble dans tous les esprits. Pour moi, je crois que la cause du mal est ailleurs que dans les spéculations des philosophes, ailleurs même que

dans les préoccupations politiques. Au fond, ce ne sont pas des idées, des arguments ou des systèmes qui sont en présence, mais des intérêts et des passions, et voilà ce qui explique la violence ordinaire de la lutte.

Jamais, vous le savez, la richesse des nations ne s'était accrue aussi rapidement que depuis le commencement de ce siècle; jamais non plus on n'avait vu sur une si grande échelle les merveilles de l'industrie secondée par de grands capitaux. Il était donc naturel que l'on éprouvât d'abord un grand respect pour la fortune, puis une grande ambition d'en acquérir.

En France surtout, on a pu admirer les progrès de la richesse nationale qui, en un demi-siècle, a marché dix fois plus vite que la population, et l'on a dû concevoir une haute opinion du pouvoir de l'argent. Le riche a donc voulu être tout, et tout le monde a voulu être riche.

Dans une ère de jouissances matérielles, quand la société tout entière ne songe qu'aux moyens de se procurer le bien-être, la fortune tenant lieu de mérite et conférant tous les droits, il est inévitable que chacun en désire sa part, et finisse par trouver mauvais que d'autres aient la leur, et c'est alors qu'on entend sortir de tant de bouches cette question de funeste présage : « Pourquoi ne suis-je pas né propriétaire ? » Murmure impie, faux et absurde! On accuse la Providence, et l'on feint d'ignorer qu'elle a sur nous d'autres vues, et qu'elle n'a pas borné ici-bas nos destinées et notre avenir. On attaque la société, dont la protection et la justice ne font cependant défaut à personne. On s'indigne d'être exclu de la propriété comme si chacun n'avait pas en soi-même les moyens de l'acquérir;

des bras, une volonté, le travail surtout, dont un poëte a dit : « C'est le fonds qui manque le moins. » Ajoutez-y l'instruction que l'État nous dispense à tous les degrés, selon son droit et son devoir avec une si généreuse libéralité ; de là à la propriété, je veux dire à un honnête revenu, il n'y a qu'un pas. Il est vrai que, pour arriver à la fortune, le plus sûr moyen est de posséder déjà quelque chose ; il est vrai encore que l'esprit, beaucoup d'esprit ne rend pas millionnaire. Mais quoi ! la propriété est-elle donc le but de la vie, et ne peut-on être heureux qu'à la condition de posséder beaucoup ? Il nous faut, en finissant, dire là-dessus toute la vérité : un philosophe la doit à qui veut l'entendre ; je la dirai donc à ceux qui possèdent beaucoup et à ceux qui possèdent peu.

La philosophie que j'ai l'honneur d'enseigner ne sait point flatter les passions. Elle n'approuve ni la jouissance égoïste, ni les folies de l'orgueil, ni les fureurs de l'envie. Elle n'admet pas non plus que nous nous abaissions à vivre comme des animaux qui seraient destinés à brouter les biens de la terre et à se les disputer misérablement. Cette philosophie est humaine ; elle fait donc la part des besoins inférieurs de notre nature ; mais elle rougirait de les exalter, parce qu'au-dessus du corps elle reconnaît en chacun de nous une âme spirituelle et immortelle ; au-dessus des biens de ce monde, au-dessus de ses richesses périssables, elle place les biens et les propriétés incorruptibles de l'âme, la vertu et la science. Voilà, en effet, les biens qu'il convient à l'homme de souhaiter, conformément à ce qu'il y a de meilleur en lui. Les passions qui l'en détournent sont faites pour obéir à la volonté,

sous l'autorité de la raison ; à cette condition seulement, et grâce à ce gouvernement raisonnable de soi-même, il pourra prétendre à la possession d'un bonheur solide et impérissable. Ce bonheur, où notre âme aspire et où Dieu nous appelle tous également, ne saurait être dans l'usage inquiet et troublé des choses de la terre. Élevons-nous donc plus haut. Efforçons-nous de vivre par l'esprit et par le cœur ; proposons-nous un but qui soit digne de nos efforts et qui ne trompe jamais notre attente ; en un mot, ne recherchons le bonheur que par la vertu et dans la vertu.

CHAPITRE V

DE L'AMOUR DES LOIS [1]

Je viens faire devant vous l'éloge de la loi. En choisissant un sujet aussi austère, j'ai eu en vue votre bien plus que votre plaisir. Je me fais l'effet à moi-même d'un de ces amis, trop zélés peut-être, qui arrivent au moment où on les attend le moins, pour donner des conseils qu'on ne leur a point demandés. Mais souvent, vous le savez, en réfléchissant à ce qu'ils ont pu dire de bon et d'utile, on reconnaît sous ces dehors un peu rudes une bonne intention, une affection sincère et, après tout, on leur sait gré de leur franchise. Toute mon ambition serait d'obtenir un résultat semblable. Mon but serait atteint si, après m'avoir entendu, vous étiez de mon avis et si vous reconnaissiez que j'ai fait mon devoir et mérité votre estime, en m'appliquant à vous dire la vérité.

L'idée que je me fais de la loi n'est pas celle qu'on s'en fait d'ordinaire. Ce qui frappe la plupart des hommes, ce qui parle le plus à leur imagination, c'est

1. Conférence faite aux ouvriers convalescents de l'Asile Impérial de Vincennes, le dimanche 18 novembre 1866.

moins l'esprit de la loi que la manière dont elle est exécutée, l'empire qu'elle exerce, la force extérieure, l'autorité, la puissance redoutable dont elle dispose, et ce qu'on éprouve communément pour elle, c'est le respect ou même la crainte, une crainte mêlée souvent d'impatience, sinon de révolte intérieure. Je vais essayer de démontrer que la loi, bien comprise et considérée sous son vrai jour, n'a pas droit seulement à nos respects, mais à notre amour, à notre reconnaissance, à notre fidèle attachement. Mais, je vous en conjure, ne croyez pas que ce soit de ma part un jeu d'esprit, une thèse en l'air : c'est le résultat d'une conviction sérieuse et motivée que je viens vous exposer. C'est après avoir reconnu pour mon compte et par ma propre expérience la douceur et la vérité salutaire de cette conviction, que j'a pris à tâche de la répandre et de la faire partager à ceu dont elle peut élever les vues et fortifier le courage.

Écartons d'abord une équivoque. Il ne s'agit pas ic de telle ou telle loi en particulier, de tel ou tel règlement décret, ordonnance ou arrêté, dont certains article peuvent être sujets à controverse. Il s'agit de la loi e général prise dans ses origines et dans son idée, et quan je viendrai à l'application en considérant les lois d notre pays, c'est à l'ensemble de ces lois que je m'attacherai; ou, si j'en prends quelques-unes pour exemples c'est l'intention générale qu'elles expriment et non l détail de leurs dispositions que j'étudierai avec vous. E d'autres termes, ce n'est pas en jurisconsulte ou e homme politique, c'est en moraliste et en philosoph que je vous invite à un entretien sur la nature et l'origin

de la loi, sur les principales formes qu'elle revêt dans la société, enfin sur les mérites et la haute valeur de notre législation française.

I

Qu'est-ce que la loi en général, et quelle en est la première origine?

Pour répondre à ces questions, il faut évidemment remonter à l'étude de la nature humaine. L'homme étant le seul être connu qui ait des lois, des droits et des devoirs, c'est en lui-même, et là seulement, qu'on en découvrira le principe. Il est le seul être ici-bas qui connaisse des lois et s'y conforme librement : qui donc le lui a appris? Il en a été rendu capable par sa nature même, et c'est un fait qu'il n'est pas trop malaisé de mettre en lumière.

Qui de vous n'a été souvent frappé de l'extrême différence qui éclate entre la conduite d'un homme et celle de l'animal, même le plus avisé? Suivant quelques-uns, cette différence tient uniquement à ce que l'homme réfléchit davantage au but qu'il poursuit et calcule mieux les moyens qui l'y conduiront. Cette explication, je l'avoue, m'a toujours paru insuffisante : car il s'agit de rendre compte, non-seulement d'une habileté plus grande, mais d'une plus grande élévation, d'une noblesse d'idées et de sentiments dont l'homme seul a le privilége. Voici, si je ne me trompe, ce qui nous distingue des animaux. Ils vont toujours où et comme les poussent

leurs désirs et leurs craintes; tout au plus hésitent-ils parfois entre deux appétits différents ou entre deux objets également propres à satisfaire la même passion. Pour nous, au contraire, s'il nous arrive souvent d'obéir, comme eux, à nos passions et à nos désirs, et de ne consulter que notre intérêt bien ou mal entendu, ne sommes-nous pas tous capables, à certaines heures, de réprimer nos convoitises et de subordonner nos instincts égoïstes à des mobiles supérieurs? Ne concevons-nous pas le bien, l'idéal, la vertu, la justice, et ne sentons-nous pas que là est notre devoir, c'est-à-dire notre vocation comme êtres doués de raison et de liberté? Une fois en possession de l'idée du bien, nous sommes contraints par la force de l'évidence à reconnaître successivement qu'il y a pour nous obligation absolue et sans exception de faire le bien et de nous abstenir du mal; — que l'un est louable et l'autre digne de blâme; — que celui qui sacrifie quelque chose au devoir est bon et mérite récompense, et que celui qui fait volontairement le mal est coupable et mérite une peine. Voilà ce que dit dans chacun de nous la conscience; voilà la loi souveraine, la première de toutes les lois pour l'ancienneté comme pour l'autorité : car elle n'en suppose aucune autre, et elle vient directement de Dieu, le législateur suprême qui, dans sa sagesse et sa bonté, a créé l'homme pour être heureux par la bonté et par la justice, et qui l'en a averti clairement dès le premier jour par la voix intérieure de la conscience, avant de promulguer cette loi par la bouche d'un homme inspiré et dans une langue humaine sur le mont Sinaï.

C'est à ces belles et simples notions, c'est à ces révélations de sa raison, de sa conscience et de son cœur, que l'homme doit avant tout sa supériorité sur le reste de la nature. C'est grâce à la notion du devoir qu'il a le sentiment de sa responsabilité et qu'il devient capable de moralité, de progrès, de civilisation. De là aussi cette solidarité morale qui caractérise les sociétés humaines et ce concours de tous à une œuvre commune, conformément à certaines règles et à certaines obligations dérivées de cette première obligation qui s'impose à chacun de faire le bien, d'être bon, d'être juste. Les lois établies, écrites ou non, les lois positives ne viennent pas du hasard, ni du caprice de quelques-uns, ni de conventions purement arbitraires. Toutes les lois, quelles qu'en soient les imperfections, ont leur racine commune dans une loi naturelle ou plutôt divine, antérieure et supérieure à toute autre, dans cette sainte notion du devoir, qui est la loi par excellence et qui donne à la vie humaine sa dignité et son prix.

S'il en est ainsi, s'il est vrai que celui même qui place toute sa confiance dans la force a encore la pudeur, en imposant sa volonté aux autres hommes, d'invoquer le bien de l'État ou celui des particuliers, s'il est vrai que la loi même la plus défectueuse fait appel à la raison et à la justice, cet hommage rendu à ce qu'il y a de meilleur en nous ne doit-il pas nous donner à penser, et ne devons-nous pas nous attacher à cette ombre de justice, comme à une garantie sociale de notre dignité, de notre honneur et de nos droits? Les lois sont essentiellement une digue aux passions, un rempart contre l'arbitraire

elles consacrent ou supposent toujours quelque droit, bien ou mal défini. Aimons-les à ce titre, si nos droits nous sont chers.

Aimons-les encore dans l'intérêt de notre sécurité. Voulez-vous juger de ce que peut la loi pour le bonheur d'une société? Voyez ce que peut l'amour de la règle et du bien pour le bonheur d'une famille. Je ne parle pas des familles d'où la tendresse mutuelle est absente : il est trop clair que l'ordre et la paix n'y régneront pas, si la justice n'y est pas observée. Mais supposez une famille dont les membres soient unis entre eux par les seuls liens de l'affection. C'est une douce chaîne assurément, et qu'on est heureux de porter, aussi longtemps que rien ne vient troubler l'harmonie. Mais quoi? chacun a ses défauts, ses moments de caprice, d'égoïsme, de mauvaise humeur, de colère même; le cœur a ses misères et ses défaillances, et si un jour les mauvaises passions l'envahissent, que deviennent les relations des parents et des enfants, des frères et des sœurs? Comment se concilieront ces prétentions rivales qui naissent si souvent de l'esprit de domination chez les uns, du besoin de l'indépendance chez les autres, enfin du conflit des intérêts apparents? La guerre est au foyer : qui l'apaisera, qui mettra fin à ce fléau? Un appel à la concorde peut amener une trêve; mais qui empêchera le retour du mal? Une seule puissance en est capable : le bien, la justice, l'amour de la justice et du bien. Imaginez donc une famille où chacun en soit pénétré, où la loi de Dieu et de la conscience soit l'objet d'un culte assidu, où par conséquent l'affection soit accompagnée d'un respect mutuel. Les droits de

chacun étant reconnus, et la pratique du devoir étant d'ailleurs rendue facile par l'amour et l'amitié, la vie de cette famille n'offrira-t-elle pas l'image du plus grand bonheur que l'homme puisse goûter ici-bas?

Eh bien, il en est de même de la société; et plus elle est nombreuse, plus il est nécessaire que les milliers et les millions d'individus qui la composent reconnaissent des règles fixes qui déterminent leurs relations et donnent satisfaction à leurs intérêts légitimes. Un État ne jouit de la paix et de l'ordre que lorsqu'on y voit régner la raison et la justice, c'est-à-dire la loi, qui les représente: car, comme l'a si bien dit un grand philosphe [1], « la loi, c'est la raison sans la passion. » Avec elle et par elle, on échappe au caprice, à l'arbitraire, à la tyrannie, à tous les désordres, et la vie sociale peut avoir sa douceur et offrir la sécurité aussi bien que la dignité.

Aussi a-t-on vu de tout temps les hommes réunis en société poser des règles et établir des principes destinés à rappeler à tous et à chacun les droits et les devoirs qui dérivent de leur nature à la fois et de la grande idée de la justice. Un instinct qui nous est propre, un besoin impérieux et puissant nous pousse à tout rapporter dans l'ordre social à ce type de justice que nous concevons tous, alors même que nous ne le réalisons pas dans notre conduite. Là est l'origine de la loi, sous toutes ses formes: d'abord les lois fondamentales, chartes et constitutions qui promulguent les principes les plus généraux du droit

1. Aristote, *Politique*, l. II, ch. IV, § 5, édition de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

social; puis les lois particulières et plus ou moins importantes, décrets, ordonnances et arrêtés, statuts et règlements, arrêts, ordres, jugements, décisions et prescriptions des autorités légitimes; enfin des lois non écrites, mais qui se traduisent en institutions, en usages et en croyances, en traditions et en coutumes. Quels qu'en soient les noms et les formes, la loi en général exprime toujours plus ou moins fidèlement deux choses : d'une part l'état de l'opinion et les mœurs d'une époque, d'un pays, d'une génération : c'est l'élément variable et transitoire ; d'autre part la notion de la justice, sorte d'idéal que se propose le législateur, ou dont il subit du moins l'ascendant : c'est l'élément essentiel et durable de la loi, ce qui fait qu'une loi étant abrogée, une autre lui succède, meilleure en réalité ou au moins en apparence; et c'est ce progrès des lois qui est le plus puissant levier de la civilisation. Les peuples qu'on appelle civilisés n'en ont pas seuls le privilége : les sauvages eux-mêmes ont leurs lois. Que dis-je? les brigands ont des règlements, des statuts, sans lesquels leur détestable association ne saurait subsister un seul jour : tant il est vrai qu'une société entre hommes n'est possible qu'avec des lois, et que de bonnes lois sont nécessaires pour fonder et maintenir les États. Voilà pourquoi les grands législateurs ont été considérés de tout temps comme des bienfaiteurs de l'humanité, et si les noms de Lycurgue et de Solon dans les temps anciens, ceux de Charlemagne, de saint Louis et de Napoléon dans les temps modernes, sont entourés de tant de respect et de reconnaissance, c'est surtout à cause des efforts de ces grands hommes pour organiser

des sociétés humaines sur les solides fondements de la justice et du droit éternel.

II

Pour nous, qui vivons sous le code Napoléon, Il est du plus haut intérêt de constater l'action bienfaisante de la loi prenant le citoyen au berceau pour ainsi dire et le suivant jusqu'à la tombe et au delà, pour le protéger à tous les moments, pour veiller sur lui, sur ses droits, ses intérêts, ses affections, sur sa naissance, sur sa vie et sur sa mort, et jusque sur sa mémoire. Nous savons tous, nous devrions tous savoir avec quelles précautions on rédige les actes de l'état civil, avec quels scrupules on procède à leur rectification, s'il y a lieu, à quelles formalités, à quel contrôle on soumet nos déclarations publiques sur nous-mêmes ou sur autrui. Ces formalités, contre lesquelles il nous est peut-être arrivé de murmurer, ont pour but d'empêcher toute usurpation, tout empiétement sur notre individualité.

Nos personnes et nos biens, les fruits de notre travail et ceux du travail paternel, sont les objets de la constante sollicitude du législateur.

Si nos transactions, nos contrats, nos actes de vente, de location ou d'échange sont surveillés de si près et accomplis sous le patronage de quelque officier public, c'est surtout pour assurer l'exécution loyale de ces sortes de traités, et pour empêcher que leur rédaction ne soit entachée de fraude. Si la loi nous arrête souvent au mo-

ment de faire des partages, si elle nous paraît exagérer en certaines circonstances le soin jaloux avec lequel elle défend les intérêts des enfants et des mineurs, ne nous plaignons pas d'un tel excès ; admirons-le plutôt : car il est beau de voir la puissance publique entourer le faible de sa protection, et mettre la force au service de l'équité. Il est beau encore de voir les intérêts des absents pris en main par le pouvoir judiciaire, qui les représente et les protége. Il est beau enfin de voir donner d'office des avocats, des défenseurs aux accusés qui n'ont pu s'en procurer et même à ceux dont la culpabilité est évidente aux juges comme au public.

Autrefois, même chez les nations les plus civilisées, la puissance paternelle était illimitée. Le père avait, d'après la loi, le droit de vie et de mort sur tous les membres de la famille ; il pouvait vendre ses enfants ; il disposait de leurs personnes et de leurs biens. Les sociétés modernes, sous l'influence d'une religion meilleure, ont peu à peu restreint ces abus d'un droit réel, mais dont on s'exagérait la portée jusqu'à la Révolution française. Notre code, dans l'intérêt de la famille et des individus qui la composent, a réglé et limité, quelquefois à l'excès, la puissance du père sur les enfants, tout en la confirmant dans ses applications les plus essentielles.

En dehors de la famille, nous retrouvons la même action bienfaisante de la loi qui nous régit. Pour nous éviter de longues querelles et de coûteux procès, elle a institué les juges de paix, ces utiles, ces précieux instruments de conciliation. Les magistratures et les juridictions diverses, les instructions judiciaires, les expertises,

les enquêtes, les arbitrages, tout cela n'a qu'un but : procurer à chacun la possession ou la restitution de ce qui lui appartient.

Le commerce a des lois destinées à en favoriser le libre exercice et le développement loyal. Une juridiction spéciale est accordée aux commerçants et la composition des conseils de prud'hommes où les ouvriers sont largement représentés prouve que le législateur n'a sacrifié les droits ni les intérêts de personne.

Il n'y a point de loi sans une sanction, c'est-à-dire sans un système de mesures propres à en assurer l'exécution et à prévenir ou à réprimer toute tentative de s'y soustraire ou de la violer. Le code français définit avec une admirable précision les divers attentats qui peuvent être dirigés, soit contre les particuliers, soit contre la chose publique, soit contre les personnes, soit contre les propriétés. Après avoir mis d'un côté les crimes, de l'autre les délits, et dans une troisième catégorie les simples contraventions, il proportionne partout les peines à la gravité et à l'importance des infractions à la loi.

Il y eut jadis à Athènes un législateur nommé Dracon, et dont le nom est resté célèbre. Appelé à réformer les mœurs très-corrompues de la république et à réprimer des désordres considérables et invétérés, Dracon s'avisa de mettre sur la même ligne toutes les fautes, d'appeler crimes toutes les infractions à la loi et d'appliquer à toutes sans distinction le même châtiment, la mort. Certes, on ne peut reprocher à notre code pénal d'être draconien, et nous sommes loin, grâce à Dieu, de ce trop sévère législateur. Non-seulement notre législation distingue

des degrés dans les fautes et dans la répression, mais les peines vont en s'adoucissant, à mesure, il est vrai, que les mœurs publiques s'adoucissent. Je ne dis pas qu'elles s'épurent, je voudrais pouvoir le dire; mais du moins elles s'adoucissent. L'homme a de plus en plus horreur du sang humain, et la statistique atteste une diminution lente, mais progressive des grands crimes. Les lois suivent ce progrès des mœurs et, de même qu'autrefois on avait supprimé la question, la torture et ces raffinements de supplices que comportait la barbarie du temps, de nos jours la peine de mort a cédé la place à de moindres châtiments, soit en matière politique, soit pour des crimes qui n'exigeaient pas cet excès de répression, et les âmes généreuses croient entrevoir le moment où il sera possible de l'abolir entièrement.

La justice sociale se relâche peu à peu de ses anciennes rigueurs, et n'en retient que le strict nécessaire. Elle accorde souvent à l'accusé sa liberté provisoire, sous caution, et l'on est préoccupé des moyens, sinon de supprimer la détention préventive, au moins d'en diminuer la durée autant que possible et d'en atténuer les effets.

La loi française, dans l'intérêt de ses justiciables, prend des précautions contre ceux-là mêmes qui l'interprètent et en font l'application. En un grand nombre d'affaires, dans celles précisément dont les conséquences sont les plus graves et qui se traitent devant les cours d'assises, elle leur adjoint, avec le titre de jurés, de simples citoyens désignés par le sort et qui, à défaut de la science des jurisconsultes, possèdent les lumières du sens commun et représentent pour ainsi dire la conscience publique. Elle

a prévu des cas où les personnes mises en cause peuvent récuser certains juges et en obtenir d'autres, ou même attaquer un jugement irrégulier dans sa forme et en obtenir la révision ou même la cassation. Les juges, étant hommes, ne se prétendent pas absolument infaillibles ; les erreurs de la justice sont rares ; on en a vu cependant, elles sont donc possibles. Le code admet cette possibilité, et il ne se borne pas à la liberté que laisse le proverbe au condamné qui a, dit-on, vingt-quatre heures pour maudire ses juges. Il ne se contente pas même d'attribuer au souverain le droit de grâce. Il prévoit et définit les cas où, la condamnation étant entachée d'erreur, il est possible d'obtenir la réhabilitation, soit du condamné lui-même, soit de son honneur, de sa mémoire, de son nom et de sa famille.

En résumé, le rôle de la loi en général étant de réaliser autant que possible la justice dans l'État, la législation particulière sous laquelle nous vivons est peut-être, malgré ses défauts et ses lacunes, celle qui, depuis le commencement du monde, a le mieux répondu, dans l'ordre social, à cette soif de justice qui travaille l'humanité, et qui n'est pleinement satisfaite que dans l'ordre religieux, par celui qui a dit : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice : car ils seront rassasiés. » Ah ! si l'antiquité avait connu de pareilles lois, de quelle endre vénération ne les eût-elle pas entourées ! Dans les cités antiques, l'amour de la patrie ne se séparait pas de l'amour des lois, et vous savez combien était puissance sur les âmes cette noble passion du patriotisme à laquelle tout était subordonné ou même sacrifié, alors que chacun

était citoyen avant d'être homme. Les lois de la patrie participaient à l'espèce de culte qu'on lui rendait. Je n'hésite pas à le dire, si les citoyens de Sparte et d'Athènes avaient joui d'une législation telle que la nôtre, ils en eussent été fiers et reconnaissants.

III

D'où vient donc que nous sommes en général si étrangers à de tels sentiments? D'où vient, je vous prie, cette espèce d'ingratitude, dont de très-honnêtes gens font pour ainsi dire profession envers la loi, se vantant presque de l'éluder, sinon de la violer, sur un point ou sur un autre, affectant même pour elle ou du moins pour ses ministres ou ses agents, une sorte de mépris vraiment incompréhensible à qui s'est rendu compte de ses bienfaits? C'est là un fait regrettable et trop facile à constater tous les jours. Quelles en sont les causes?

Tout moraliste un peu sévère vous dira que c'est sans doute parce que nous ne sommes pas assez bons pour aimer le devoir, et que c'est comme expression du devoir que la loi nous déplaît et nous blesse. Le mot est dur; c'est à nous de voir s'il n'est pas mérité.

Notre pauvre nature humaine, si grande et si faible, si grande par ses idées et ses aspirations, si faible dans l'épreuve, est tout entière dans ce contraste de l'esprit, qui connaît et admire le bien, et de la volonté qui ne sait pas le faire et qui préfère le mal. Elle sent la nécessité de la loi et elle voudrait s'y soustraire, et plus elle croit s'en

affranchir, plus elle la rend nécessaire, si bien que c'est chez les nations les plus corrompues que les lois sont en plus grand nombre. La vertu seule nous affranchit ; le vice est la pire servitude, puisqu'il transforme en un joug pénible l'honorable tâche du citoyen. Si nous ne la remplissons pas avec dévouement, avec amour, c'est donc à nous qu'en est la faute, non à la loi qui nous rappelle nos obligations ; et, si les restrictions, les répressions, les sévérités de la loi nous sont un grief contre elle, c'est parce que nous oublions que nous les avons méritées, nous ou les nôtres, et que, fût-elle injuste un jour, la loi est toujours la loi.

Que nous sommes loin sous ce rapport de la vertu d'un Socrate, ce grand personnage qui résume, il est vrai, la sagesse des temps anciens, et dont le nom fera toujours l'orgueil de l'humanité ! Socrate, vertueux citoyen autant qu'illustre philosophe, après avoir tellement aimé sa ville natale qu'il ne s'en était jamais éloigné que pour aller verser son sang pour elle sur les champs de bataille, victime un jour d'une réaction politique et d'animosités puissantes, fut condamné à boire la ciguë pour avoir professé sa croyance en un Dieu sage et bon, providence du monde et père de l'humanité. Il était en prison, attendant le jour du supplice, lorsque Criton, l'un de ses amis, qui avait tout préparé pour son évasion, vient lui proposer de fuir la mort injustement prononcée contre lui. Écoutez, je vous en prie, ce que lui répond Socrate. « Suppose, lui dit-il, qu'au moment de sortir de cette prison, les lois et la patrie viennent se présenter devant moi et me demander compte de ma conduite : que leur répondrais-je ? —

Socrate, me diraient-elles peut-être, quel sujet de plaintes as-tu donc contre nous, pour entreprendre de nous détruire? N'est-ce pas nous à qui d'abord tu dois la vie? N'est-ce pas sous nos auspices que ton père prit pour compagne celle qui t'a donné le jour? Parle; sont-ce les lois relatives aux mariages qui te semblent mauvaises? — Non pas, dirais-je.— Ou celles qui président à l'éducation, et suivant lesquelles tu as été élevé toi-même? ont-elles mal fait de prescrire à ton père de t'instruire dans les exercices de l'esprit et dans ceux du corps? — Elles ont très bien fait. – Eh bien! si tu nous dois la naissance et l'éducation, peux-tu nier que tu sois notre enfant et notre serviteur, toi et ceux dont tu descends? et s'il en est ainsi, crois-tu avoir des droits égaux aux nôtres, et qu'il te soit permis de nous rendre tout ce que nous pourrions te faire souffrir? Eh quoi! à l'égard d'un père ou d'un maître si tu en avais un, tu n'aurais pas le droit de lui faire ce qu'il te ferait, de lui tenir des discours offensants, s'il t'injuriait; de le frapper, s'il te frappait, ni rien de semblable et tu aurais ce droit envers les lois et la patrie! et si nous avions prononcé ta mort, croyant qu'elle est juste, tu entreprendrais de nous détruire! et, en agissant ainsi, tu croirais bien faire, toi qui as réellement consacré ta vie à l'étude de la vertu! Ou ta sagesse ne va-t-elle pas jusqu'à savoir que la patrie a plus droit à nos respects et à nos hommages, qu'elle est et plus auguste et plus sainte, devant les dieux et devant les hommes, qu'un père, qu'une mère et tous les aïeux; qu'il faut respecter la patrie dans sa colère, avoir pour elle plus de soumission et d'égards que pour un père, la ramener par la persuasion ou obéir

à ses ordres, souffrir, sans murmurer, tout ce qu'elle commande de souffrir, fût-ce d'être battu ou chargé de chaînes ; que, si elle nous envoie à la guerre pour être blessés ou tués, il faut y aller ; que le devoir est là, et qu'il n'est permis ni de reculer ni de lâcher pied, ni de quitter son poste ; que, sur le champ de bataille, et devant le tribunal et partout, il faut faire ce que veut la patrie, ou employer auprès d'elle les moyens de persuasion que la loi accorde ; qu'enfin, si c'est une impiété de faire violence à un père et à une mère, c'en est une bien plus grande de faire violence à la patrie?...... — Voilà, mon cher Criton, ce que je crois entendre ; le son de ces paroles retentit dans mon âme et me rend insensible à tout autre discours ; et sache que tout ce que tu pourras me dire contre, sera inutile [1]. » Et conformément à ce beau langage, Socrate subit volontairement sa sentence, fidèle jusqu'à la mort à ces lois qu'il avait honorées et chéries toute sa vie. Nous n'aimons pas, comme lui, la vertu et la patrie, et voilà pourquoi nous nous plaignons si souvent de la loi.

Un autre motif qui fait obstacle aux sentiments de vénération filiale que devrait nous inspirer la loi, c'est que la plupart du temps nous ne la connaissons pas ou nous la comprenons mal. Nous ne nous attachons qu'à ses effets, ou à la lettre de tel article qui nous étonne et ne nous paraît pas fondé en raison ; nous en ignorons, nous en méconnaisssons l'esprit, le sens et les motifs, et dès lors comment en porterions-nous un jugement équitable?

1. Platon, trad. V. Cousin, t. I, p. 147 et suiv.

Nous sommes injustes envers des lois dont les considérants nous échappent. Or veuillez réfléchir un instant à un caractère vraiment admirable de nos lois modernes, comparées à celles de l'antiquité. Dans les temps modernes, le législateur n'a pas uniquement recours à la force, à la puissance publique et à la crainte qu'elle inspire aux particuliers, pour leur imposer des lois : c'est aussi, c'est surtout à la raison qu'il s'adresse, à la raison de ceux-là mêmes qui devront obéir. Il s'attache à les persuader, à les convaincre que c'est bien là ce qui doit être : il énonce les motifs et, comme on dit très-bien, les considérants de la loi, tels qu'il les découvre dans la nature humaine, dans la définition de la justice, dans la connaissance du bien de l'État, dans les droits mêmes des particuliers. Il semble qu'il ait à cœur de démontrer à tous que ses ordres n'ont rien d'arbitraire, que la loi est bonne, salutaire, désirable. Cet appel à notre bon sens a de quoi nous toucher, et si nous savions le mettre à profit, c'est par conviction, non par une crainte servile, que nous obéirions à la loi.

Mais, direz-vous, nos lois elles-mêmes ne sont point parfaites; elles ont leurs lacunes, leurs défauts; ceux qui les ont faites n'ont pas toujours embrassé toute la vérité, tous les intérêts en cause, la portée et la valeur ou la gravité des actes qu'il s'agissait de réprimer ou d'encourager : de sorte que çà et là la justice absolue n'y trouve pas son compte, témoin la distinction si nécessaire que nous faisons journellement, dans l'intérêt de la morale, entre la légalité et la loyauté, entre la justice stricte et l'équité. Un failli qui a obtenu un concordat légal et qui fait ensuite

fortune est-il moralement, loyalement quitte envers ses créanciers? Le scandale résultant de la manie du duel est-il suffisamment réprimé par la loi? Les frais de justice, qu'on a déjà diminués, ne devraient-ils pas l'être encore?

Il faut le reconnaître, la loi écrite reste parfois en deçà et au-dessous des exigences de notre sens moral. Mais d'abord c'est l'exception, et cela ne suffit pas pour accuser la loi en général. Puis les lois mêmes dont on signale les défauts sont perfectibles; elles se perfectionnent sous nos yeux, et la moralité publique les corrige ou les complète le plus souvent dans la pratique de la vie. Enfin, si l'on en peut critiquer quelques-unes, combien n'y en a-t-il pas qui ont fait marcher en avant les esprits et la société, ou qui même sont encore au-dessus du niveau des mœurs publiques ou de l'intelligence moyenne des citoyens! Combien n'y en a-t-il pas qui valent mieux que nous et dont l'étude un peu approfondie nous apporterait un surcroît de moralité et de sagesse, surtout de sagesse politique! Donnons-nous, je vous prie, le spectacle de quelques-uns des mérites de notre législation, de quelques-uns des progrès qu'elle a réalisés dans l'ordre social et quelques-unes des leçons qu'elle donne à qui l'étudie avec attention, surtout à qui l'étudie avec patriotisme.

IV

La Constitution qui nous régit, comme la plupart des trop nombreuses constitutions qui l'ont précédée depuis 1789, consacre un principe qui doit être cher à tous les amis éclairés de la liberté et du progrès, et que la France

a longtemps envié à l'Angleterre : le principe de la division des pouvoirs. D'après cette règle fondamentale des grands États modernes, c'est à des mains différentes que sont confiés le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire.

Le chef de l'État, dépositaire de la puissance publique, concourt en une certaine mesure à la confection des lois qu'il a pour tâche essentielle de promulguer et de faire exécuter. Mais les longues délibérations d'où sortiront ces lois sont le partage d'assemblées où le pays envoie ses députés, c'est-à-dire les citoyens qui lui paraissent les plus sages, les plus dignes et les plus capables de comprendre et de résoudre les difficiles problèmes de l'organisation sociale. On entend souvent des plaintes assez vives sur les lenteurs de ces assemblées et sur le temps qu'elles emploient à préparer et à voter les lois : on devrait applaudir à ce qu'on blâme. Ces scrupules, ces hésitations et ces lenteurs consciencieuses, ces longs exposés et ces vives discussions éclairent à la longue une question, et empêchent qu'on ne la tranche avec une précipitation dangereuse. La légèreté en pareille matière est coupable, et l'on doit se défier toujours d'une loi trop vite faite ou votée sans délibération.

C'est encore le souverain, le chef d'État qui institue les magistrats chargés d'interpréter et d'appliquer la loi; mais pour que les difficultés qu'ils rencontreront soient étudiées avec calme, pour que leurs décisions soient rendues selon la justice et non selon les passions du jour, il faut que ces magistrats, que ces juges aient toute leur indépendance, et c'est pour cela qu'ils sont inamovibles.

Ici encore nous rencontrerons un préjugé hostile : quelques-uns voudraient, et on l'a demandé en 1848, au nom du peuple et de la souveraineté nationale, que les juges pussent être aussi aisément déplacés et destitués que le premier fonctionnaire venu. Ces amis du peuple oublient que ce serait livrer la justice à la merci des caprices de l'opinion et l'assujettir à ceux-là mêmes qu'elle doit juger. Songez que les intérêts des plus faibles seraient les premiers sacrifiés, si le magistrat qui veut les défendre était exposé à payer de son siége l'arrêt qu'ils attendent de son équité. Si les magistrats dépendaient du bon plaisir, leur serait-il possible, par exemple, de tenir toujour la balance entre deux parties dont l'une serait pauvre, inconnue, sans appui, l'autre puissante et honorée de la faveur du souverain ? Que deviendraient les procès intentés à un simple particulier par une municipalité ou par l'administration publique ? Il faut donc au pouvoir judiciaire, comme au pouvoir législatif, une existence distincte et une indépendance sans laquelle ces deux pouvoirs ne représenteraient plus rien dans l'État.

C'est dans cette séparation des pouvoirs qui n'est pas une hostilité, que résident les plus sûres garanties des citoyens contre des prétentions injustes, contre l'introduction de mauvaises lois, enfin contre l'arbitraire, le despotisme et la tyrannie. Notre histoire nationale nous en fournit plus d'une preuve. Permettez-moi de vous en citer une seule. Si la France a pu un jour être réduite à trembler sous les abus et les crimes inouïs d'un pouvoir qu'elle avait elle-même institué, si elle a subi un gouvernement qui porte dans l'histoire ce nom incroyable, inacceptable : la *Terreur*,

c'est en grande partie à cause de la confusion de tous les pouvoirs concentrés dans les mêmes mains et employés au profit d'un système ou d'une idée sans contrôle, sans contrepoids, sans l'ombre d'une résistance ou d'une contradiction possible? Le bien était mêlé au mal, et plus d'un historien a pardonné le mal en faveur du bien; mais si le peuple sur qui l'on agissait par la crainte des supplices et par la vue de l'échafaud en permanence avait perdu, avec une partie de son sang, l'habitude de sa liberté et le juste sentiment de ses droits, en vérité on peut affirmer que des services ainsi rendus coûtent beaucoup trop cher.

Grâce à Dieu, le mal n'a pas porté toutes ses conséquences et il nous est resté de notre grande Révolution plus d'une conquête précieuse, désormais inscrite dans nos codes. J'appelle ainsi cette égalité devant la loi, qui n'est nulle part mieux réalisée qu'en France. Tous les priviléges ont disparu, au moins en principe, et avec eux, toutes les injustices qui en résultaient nécessairement: l'inégale répartition des charges, les corvées et les taxes les plus lourdes pesant sur les pauvres, les hauts emplois réservés à quelques familles, inaccessibles aux roturiers, et tous les abus d'une oligarchie vaniteuse et débauchée; tout cela a disparu depuis un demi-siècle et, par une dernière et légitime application du grand principe de l'égalité sociale, tous les citoyens sans exception sont admis aujourd'hui à exercer les droits politiques : tous sont appelés à prendre part au gouvernement de leur pays, en déposant leur vote dans l'urne électorale.

Quoique la nation française, impatiente de tout privilége, ait surtout travaillé à faire inscrire l'égalité dans

les principes généraux de son droit public, elle n'a pas oublié la liberté. Sur les ruines de l'ancien régime elle a fondé, en haine de l'arbitraire et des gênes étroites imposées à son activité, la liberté individuelle, la liberté du travail et la liberté d'user des fruits du travail, c'est-à-dire de la propriété, rendue enfin accessible à tous, suivant les maximes d'une saine économie politique, qui ne veut pas qu'on dépouille les uns au profit des autres, mais que chacun puisse arriver à posséder, en proportion de ses mérites et de ses droits acquis. C'est grâce à cette liberté du travail et de la propriété que la richesse nationale a été plus que décuplée en un demi-siècle et si bien disséminée qu'aujourd'hui les grands emprunts que contracte l'État ne sont plus couverts par quelques gros banquiers, mais par le peuple, devenu le plus puissant des capitalistes, et souscrivant, à un moment donné, pour des sommes presque fabuleuses.

La liberté des cultes a fait aussi quelques progrès dans notre pays, et c'est au législateur, il faut bien l'avouer, plutôt qu'à la nation elle-même que l'honneur en est dû. Le gros de la nation française a peine à comprendre, je ne sais pourquoi, le prix que les âmes d'élite attachent à la libre profession de leurs convictions religieuses. L'incrédulité, qui se croit libérale, n'est guère moins intolérante que le fanatisme et la superstition, et c'est ce qu'avait bien senti Béranger, ce grand poëte populaire dont je m'honore d'avoir été l'ami dans sa vieillesse, quand il disait dans une de ses meilleures chansons :

Qu'on puisse aller même à la messe :
Ainsi le veut la liberté.

C'est donc avec une profonde reconnaissance que les minorités religieuses, en France, se voient régies par une législation plus libérale, plus équitable, veux-je dire, à leur égard, que les mœurs publiques [1].

Jamais aucune société ne s'est plus appliquée que la France du XIX[e] siècle à résoudre les questions d'économie politique et sociale dans un sens favorable aux déshérités de la fortune. Je vous entretenais tout à l'heure de la protection que tout citoyen rencontre dans notre législation depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Mais n'est-il pas vrai que ce n'est pas seulement de la protection que la loi accorde aux classes laborieuses, et qu'elle les suit avec une véritable sollicitude dans leur vie d'épreuves, de manière à leur faciliter le travail et l'instruction, comme les grands et universels instruments d'émancipation, d'indépendance, de bien-être et de dignité, et de manière aussi, quand la charge est trop lourde, à la leur rendre plus légère, en offrant des asiles honorables aux malades, aux infirmes, aux invalides du travail? N'est-il pas vrai que, dans nos lois et dans nos institutions, il est facile de lire partout le principe si fécond pour l'avenir de la charité civile, emprunté à la religion par la science politique? Sans doute ce principe n'a pas encore reçu toutes ses applications; mais, tant qu'il vivra dans nos lois, en même temps que dans nos cœurs, on le

1. Ne voit-on pas encore aujourd'hui notre presse libérale contester aux Églises réformées de France, après trois siècles de persécutions sans exemple, le droit qu'elles réclament vainement depuis soixante ans de s'organiser enfin et de se donner des lois religieuses appropriées à notre temps, au moyen d'un synode national librement élu par elles, suivant leurs vieilles et glorieuses traditions!

verra produire chaque jour les plus beaux fruits pour le bonheur et l'honneur de notre pays.

Voilà quelques-uns des titres de la loi française à la gratitude des citoyens qu'elle régit. Pour celui qui la voit ainsi et qui en a saisi l'esprit généreux, comment la confiance et l'amour ne s'ajouteraient-ils pas au respect et à la vénération? Que si nous pouvions oublier les bienfaits de notre législation, les étrangers qui viennent visiter ce beau pays nous les rappelleraient. Nulle part, en effet, ils ne reçoivent une aussi complète hospitalité; quoique nous ayons certainement dégénéré pour la politesse, il nous en reste encore un peu pour les étrangers: nous ne les traitons pas en ennemis, mais en frères, et la loi, d'accord avec nos mœurs, ne les admet pas seulement presque sans condition à la jouissance des droits civils: elle leur a facilité l'entrée de la société politique à ce point que, pour en faire nos concitoyens, elle n'attend que le moment où ils auront exprimé l'intention de le devenir. A cette largeur d'idées, à cette conduite vraiment hospitalière, on reconnaît un grand pays et une grande nation. Grand pays, en effet, celui qui le premier a proclamé et l'un des premiers a réalisé l'abolition de l'esclavage, et qui, ne voulant plus voir un seul esclave, a posé en principe que le sol français ne pouvait être foulé que par des hommes libres; grande nation celle qui accueille avec sympathie tous les hommes et chez qui ceux-là mêmes que flétrit ailleurs un injuste préjugé de race, de caste ou de couleur se voient réhabilités et estimés en raison de leur mérite réel!

On dit souvent qu'on se sent fier d'être Français,

quand on contemple les monuments de nos victoires, la colonne Vendôme, par exemple, ou l'arc de triomphe de l'Étoile. Combien un Français ne doit-il pas être plus fier encore en songeant à ces lois qui assurent à son pays l'ordre, la paix la liberté, la justice, la sécurité au dedans, l'honneur et la considération au dehors! Vous devez comprendre maintenant, je l'espère, ce que je voulais dire, lorsqu'au début de cet entretien, je soutenais que ce n'était pas assez de respecter nos lois, que nous devions leur donner notre amour. A vos yeux, comme aux miens, il doit être évident désormais que nous ne saurions aimer véritablement notre patrie, sans être attachés de cœur aux grands principes déposés dans nos codes et qui expriment pour nous et pour le monde entier l'esprit de notre civilisation et le génie de la France.

APPENDICE.

[Je crois devoir joindre à l'étude qu'on vient de lire un essai de traduction du dialogue de Platon, dont j'ai cité plus haut (p. 305) un passage jutement célèbre. Il est presque superflu de faire remarquer que cette traduction n'a pas la prétention de faire oublier celle de M. Cousin, mais tout au plus d'en faire disparaître quelques taches légères.

Le *Criton* est souvent intitulé : *le Devoir du citoyen.* Ce second titre appelle l'attention du lecteur sur le principal point de l'argumentation de Socrate, depuis le paragraphe IX jusqu'au paragraphe XVI, et il justifiera sans doute la transcription qui est faite ici de ce petit drame, où la pensée philosophique est mise en action de la manière la plus simple à la fois et la plus touchante.]

CRITON OU LE DEVOIR DU CITOYEN

I. — SOCRATE. — Pourquoi es-tu venu si matin, Criton? N'est-il pas encore de bien bonne heure ?

CRITON. — Oui sans doute.

SOCRATE. — Quelle heure est-il précisément?

CRITON. — Le jour va paraître.

SOCRATE. — Je m'étonne que le gardien de la prison ait consenti à t'indroduire.

CRITON. — C'est qu'il me connaît déjà bien, Socrate, à cause de mes nombreuses visites; d'ailleurs il m'a quelque obligation.

SOCRATE. — Ne fais-tu que d'arriver, ou es-tu là depuis longtemps ?

CRITON. — Depuis assez longtemps.

SOCRATE. — Eh bien ! pourquoi ne m'as-tu pas éveillé sur-le-champ, au lieu de t'asseoir auprès de moi sans rien dire ?

CRITON. — A Dieu ne plaise, Socrate ! Je ne voudrais pas moi-même être privé de sommeil au milieu de tant de soucis. J'étais donc là depuis longtemps, contemplant avec admiration ton sommeil si paisible, et je me gardais bien de t'éveiller, pour te laisser jouir de ce calme délicieux. Et en vérité j'ai bien souvent admiré ton caractère dans toutes les circonstances de ta vie ; mais c'est surtout dans le malheur présent que j'ai lieu d'admirer ta patience et ta résignation.

SOCRATE. — C'est qu'à mon âge, Criton, il ne me siérait guère de me plaindre de ce qu'il faut déjà mourir.

CRITON. — Eh ! combien d'autres, Socrate, au même âge que toi, sont surpris par de pareils malheurs! et pourtant la vieillesse ne les empêche pas de s'irriter contre leur sort.

SOCRATE. — Cela est vrai ; mais enfin quel motif t'a fait venir si matin ?

CRITON. — Une nouvelle fâcheuse, Socrate, non pas pour toi, à ce que je vois, mais tout à fait fâcheuse et accablante pour moi et pour tous tes amis. Quant à moi, l'impression que j'en ai reçue a été des plus pénibles.

SOCRATE. — Qu'est-ce donc ? Le vaisseau au retour duquel je dois mourir serait-il arrivé de Délos ?

CRITON. — Non, pas encore ; mais il paraît qu'il doit arriver aujourd'hui, suivant ce que rapportent quelques personnes qui viennent de Sunium, et qui l'ont quitté là. Il est donc trop certain qu'il arrivera dans la journée, et demain, Socrate, il te faudra mourir !

II. SOCRATE. — Eh bien, Criton, à la bonne heure. Si telle est la volonté des dieux, qu'elle s'accomplisse. Je ne crois pourtant pas qu'il arrive aujourd'hui.

CRITON. — Sur quoi fondes-tu cette conjecture ?

SOCRATE. — Je vais te le dire. Il faut, dis-tu, que je meure le lendemain du jour où le vaisseau sera arrivé ?

CRITON. — C'est au moins ce que disent ceux de qui cela dépend.

SOCRATE. — Eh bien, je ne pense pas qu'il doive arriver dans ce jour, mais dans le suivant. Je fonde ma conjecture sur un songe que j'ai eu cette nuit, il y a quelques instants; et il paraît que c'est fort à propos que tu m'as laissé dormir.

CRITON. — Quel était donc ce songe ?

SOCRATE. — Il me semblait voir une femme belle et majestueuse, ayant des vêtements blancs, s'avancer vers moi, m'appeler et me dire : Socrate,

Dans trois jours tu verras Phthie et ses champs fertiles.

CRITON. — Voilà un songe étrange, Socrate.

SOCRATE.—Du moins, Criton, le sens en paraît très-clair.

III. — CRITON. — Beaucoup trop, sans doute. Mais, ô mon cher Socrate, encore une fois, cède à mes conseils, et laisse-toi sauver ; car pour moi, si tu meurs, je redoute plus d'un malheur : outre la perte d'un ami tel que je n'en retrouverai jamais un pareil, je crains que le vulgaire, qui ne nous connaît bien ni l'un ni l'autre, ne s'imagine que, pouvant te sauver par le sacrifice de quelque argent, j'ai négligé de le faire. Or, y a-t-il une réputation plus honteuse que de paraître attacher plus de prix à sa fortune qu'à ses amis ? Jamais, en effet, le vulgaire ne se laissera persuader que c'est toi qui, malgré nos instances, as refusé de sortir d'ici.

SOCRATE. — Mais, mon cher Criton, que nous importe l'opinion de la multitude ? Les hommes vraiment sensés, dont il vaut bien mieux s'occuper, comprendront que les choses se sont passées comme elles se passent en effet.

CRITON. — Tu vois pourtant, Socrate, que l'on est forcé d'avoir égard à l'opinion de la multitude. Ce qui arrive aujourd'hui fait assez voir qu'elle est capable de faire, je ne dis pas un peu de mal, mais les maux les plus grands, à l'homme que lui a désigné la calomnie.

SOCRATE. — Plût aux dieux, Criton, que la multitude

fût capable de faire les plus grands maux, si en retour elle avait le pouvoir de faire aussi les plus grands biens ! Tout n'en irait que mieux. Mais elle ne peut rien de tout cela : il ne dépend pas d'elle de rendre un homme sage ou insensé : elle agit au hasard.

IV. — CRITON. — Eh bien, soit. Mais réponds à cette question, Socrate : ne t'inquiètes-tu pas pour moi et pour tes autres amis, dans la crainte que, si tu te sauves d'ici, les délateurs ne nous poursuivent comme étant les auteurs de ta fuite, et que nous ne soyons exposés à la confiscation de tous nos biens, ou à une amende considérable, ou même à quelque autre malheur avec tous ceux-là ? Si c'est là ce qui t'inquiète, sois sans crainte : il est bien juste que, pour te sauver, nous bravions ces dangers, et de plus grands encore, s'il le faut. Ainsi laisse-toi persuader, et suis mes conseils.

SOCRATE. — Sans doute, Criton, je prévois tout cela, et bien d'autres choses encore.

CRITON. — Ne crains donc plus rien de pareil ; car ceux qui se chargent de te tirer d'ici et de te mettre en sûreté ne demandent pas pour cela beaucoup d'argent ; et quant aux délateurs, ne vois-tu pas combien ils sont vils, et combien on peut les acheter à bon marché ? Tu peux disposer de ma fortune qui, je le crois, y suffira très-bien. Si cependant, par intérêt pour moi, tu ne crois pas devoir en faire usage, les étrangers qui sont ici sont prêts à faire cette dépense ; l'un d'eux, Simmias de Thèbes, a même apporté tout l'argent nécessaire pour cela ; Cébès est tout prêt, ainsi que bien d'autres. Ainsi, je te le répète, cette crainte ne doit pas t'empêcher de pourvoir à

ta sûreté ; et quant à ce que tu disais devant le tribunal, qu'en quittant ce pays tu ne saurais que devenir, il ne faut pas non plus que cela t'embarrasse. Partout où tu iras, tu seras aimé ; mais si tu veux aller en Thessalie, j'ai là des hôtes qui sauront t'apprécier, et qui veilleront si bien à ta sûreté que tu n'auras rien à redouter de la part d'aucun Thessalien.

V. — Ensuite, Socrate, il ne me semble pas que ce soit une action juste de te trahir toi-même, quand tu peux te sauver. Tu formes les mêmes vœux que tes ennemis contre toi-même, et tu te joins à ceux qui ont résolu de te perdre. Je dirai plus, je trouve que tu trahis tes propres enfants, puisque étant libre de pourvoir à leur entretien et d'achever leur éducation, tu vas les abandonner et les livrer, autant qu'il est en toi, à la merci du sort, et probablement à tous les maux qui d'ordinaire sont le partage des orphelins. Car enfin il faut ou n'avoir pas d'enfants, ou partager leur destinée, les nourrir et les élever. Or tu me parais avoir pris le parti le moins énergique, tandis que tu devais choisir celui qu'aurait préféré un homme de cœur et de courage, surtout faisant profession d'avoir toute ta vie cultivé la vertu. Aussi je rougis pour toi et pour nous, qui sommes tes amis ; je crains qu'on ne s'imagine que toute cette affaire a été conduite par nous avec une certaine lâcheté : d'abord cette accusation portée au tribunal, tandis qu'elle aurait pu ne pas l'être ; puis la manière même dont ce procès a eu lieu, et enfin, comme dénoûment ridicule de la pièce, nous aurons lâchement reculé, nous ne t'aurons pas plus sauvé que tu ne te seras sauvé toi-même, quand cela était possible et

même facile, si nous avions eu la moindre énergie. Vois donc, Socrate, combien tout cela serait funeste à la fois et déshonorant, et pour toi et pour nous. Songe à prendre un parti, ou plutôt il n'est plus temps de délibérer; ta résolution doit être prise. Il n'y a pas à balancer : il faut que tout soit exécuté la nuit prochaine. Si nous hésitons le moins du monde, tout devient impossible et impraticable. Ainsi, Socrate, crois-moi, et fais sans retard ce que je te propose.

VI.— SOCRATE.—Mon cher Criton, le zèle que tu fais paraître est tout à fait louable, s'il est d'accord avec la droite raison; autrement, plus il est ardent, plus je le crois fâcheux. Il nous faut donc examiner si ce que tu me proposes de faire est mon devoir, ou non; car je suis aujourd'hui tel que j'ai toujours été : je ne saurais me rendre à aucun autre motif qu'à ceux dont ma raison me démontre la vérité et l'excellence. Le malheur qui m'arrive ne me fera pas rejeter les principes que j'ai professés jusqu'ici; loin de là, ils me paraissent toujours les mêmes; j'ai toujours pour eux la même vénération et le même respect qu'auparavant. Si donc nous n'en avons pas de meilleurs à leur substituer, sache bien que tu ne m'ébranleras pas, quand même la multitude nous menacerait, comme des enfants, de mille maux plus affreux que ceux d'aujourd'hui, des cachots, des supplices, des confiscations. Comment donc faire cet examen d'une manière convenable? En revenant sur ce que tu disais tout à l'heure des opinions, en examinant si nous avions raison ou non de soutenir sans cesse qu'il y a des opinions auxquelles il faut avoir égard et d'autres qu'il faut dédaigner; ou si ce discours était

bon seulement avant que je fusse condamné à mourir, en sorte que nous nous trouverions avoir parlé en l'air, uniquement pour parler et par pur badinage. Voici donc, Criton, ce que je veux examiner de concert avec toi : si ce principe n'est plus le même dans la situation où je me trouve maintenant, ou bien s'il subsiste dans toute son intégrité ; s'il faut y renoncer, ou y conformer nos actions. Or nous avons souvent dit, ce me semble, le plus sérieusement du monde, ce que je disais à l'instant, que parmi les opinions des hommes, il y en a auxquelles on doit attacher beaucoup d'importance, et d'autres auxquelles on ne doit avoir aucun égard. Au nom des dieux, Criton, cette proposition ne te paraît-elle pas vraie? Car enfin, à en juger par le cours ordinaire des choses humaines, tu n'es pas exposé à mourir demain, et tu n'es pas dans une position qui puisse troubler ton jugement. Réfléchis donc à ceci : n'avions-nous pas raison de dire qu'il ne faut pas respecter également toutes les opinions des hommes, mais seulement les unes et non les autres, celles de certains hommes et non de tout le monde? Réponds : tout cela n'est-il pas juste?

CRITON. — Très-juste.

SOCRATE. — Tu conviens donc qu'il faut respecter les bonnes opinions, et non les mauvaises?

CRITON. — Sans doute.

SOCRATE. — Les bonnes opinions ne sont-elles pas celles des hommes sensés, et les mauvaises celles des insensés?

CRITON. — Qui pourrait le nier?

VII. — SOCRATE. — Eh bien, comment établissions-nous ce principe? Celui qui s'exerce à la gymnastique avec une

véritable application attache-t-il de l'importance au blâme, aux éloges, à l'opinion de tout homme, quel qu'il soit, ou seulement de celui-là qui sera, par exemple, ou médecin, ou maître dans ce genre d'exercices?

CRITON. — De celui-là seulement.

SOCRATE. — Celui-là est donc le seul dont il doive redouter le blâme et désirer les éloges, sans s'inquiéter de ce que pensent tous les autres.

CRITON. — Certainement.

SOCRATE. — Ainsi, dans sa conduite et dans ses exercices, dans ses aliments et dans sa boisson, il doit se conformer à l'avis de celui-là seul qui s'y connaît, plutôt qu'à l'opinion de tous les autres ensemble.

CRITON. — Sans doute.

SOCRATE. — Cela étant, s'il désobéit au maître, et dédaigne son opinion et ses éloges, pour avoir égard aux discours de la multitude et de gens qui ne s'y connaissent pas, n'en résultera-t-il pour lui aucun mal?

CRITON. — Comment n'en souffrirait-il pas?

SOCRATE. — Quel est ce mal? quels seront ses effets, et sur quelle partie agira-t-il?

CRITON. — Il est évident que c'est sur le corps, puisqu'il tend à le détruire.

SOCRATE. — Tu as raison, Criton, et, pour ne pas entrer dans des détails sans fin, il en est de même de tout le reste. Quand donc il s'agit du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bien et du mal, ce qui est en ce moment le sujet de notre examen, devons-nous sur tout cela suivre avec respect l'opinion du grand nombre, ou celle du seul homme (s'il en est un) qui s'y connaisse parfaitement, et

que nous devions respecter et craindre plus que tous les autres ensemble? En sorte que si nous négligeons de nous conformer à son jugement, nous corromprons et dégraderons cette partie de notre être qui se perfectionne par la pratique de la justice, et qui périt par l'injustice. Ou bien dirons-nous que cela importe peu?

CRITON. — Je crois que cela importe beaucoup, Socrate.

VIII.— SOCRATE. — Voyons encore. Si, en suivant l'avis des ignorants, nous détruisons cette partie de notre être qui se perfectionne par un régime sain, et qu'un régime malsain dégrade, est-il donc possible que nous vivions lorsque cette partie sera ainsi corrompue? Et ici c'est le corps, n'est-ce pas?

CRITON. — Sans doute.

SOCRATE. — Eh bien, pouvons-nous vivre avec un corps malade et corrompu?

CRITON. — Non, assurément.

SOCRATE. — Et d'un autre côté pouvons-nous vivre, si nous avons laissé se corrompre cette autre partie que flétrit l'injustice, et que la justice fortifie? Ou bien regardons-nous comme moins noble que le corps cette partie, quelle qu'elle soit, de nous-mêmes, qui est susceptible de justice et d'injustice?

CRITON. — Non, sans doute.

SOCRATE. — N'est-elle pas, au contraire, plus précieuse?

CRITON. — Beaucoup plus.

SOCRATE.— Il ne faut donc pas, mon cher Criton, nous inquiéter si fort de ce que dira de nous la multitude, mais

bien de ce que dira celui-là seul qui connaît le juste et l'injuste, celui-là, dis-je, et la vérité elle-même; d'où il résulte que tu avais d'abord adopté un faux principe, lorsque tu prétendais que nous devons nous inquiéter de l'opinion de la multitude sur le juste, le beau, le bien, et leurs contraires. Mais enfin, dira-t-on peut-être, la multitude a le pouvoir de nous faire périr.

CRITON. — Sans doute, Socrate, voilà bien ce qu'on dira.

SOCRATE. — Tu as raison. Mais, mon cher Criton, le raisonnement que nous faisions n'en subsiste pas moins. Et maintenant examine cet autre principe, que ce n'est pas à vivre, mais à bien vivre qu'il faut le plus s'attacher; ce principe subsiste-t-il toujours, ou non?

CRITON. — Vraiment, il subsiste toujours.

SOCRATE. — Et celui-ci, que le bien, l'honnête et le juste sont la même chose, subsiste-t-il, ou non?

CRITON. — Il subsiste également.

IX.— SOCRATE. — D'après ces principes dont nous convenons tous deux, voici ce que nous avons à examiner : est-il juste ou non que je tente de sortir d'ici sans la permission des Athéniens? Si cela nous paraît juste, cherchons-en les moyens; sinon, il y faut renoncer. Quant à ces considérations que tu fais valoir, d'argent à dépenser, de réputation, d'enfants à élever, prends-y garde, Criton, c'est précisément ainsi que raisonne cette multitude insensée, qui condamne légèrement un homme à la mort, et qui ensuite, avec aussi peu de raison, le rendrait à la vie, si cela était en son pouvoir. Pour nous, puisque le raisonnement nous l'a démontré, nous n'avons pas autre

chose à considérer que ce que nous disions tout à l'heure, savoir si, en donnant à ceux qui me tireront d'ici de l'argent et toutes les marques de notre reconnaissance, nous agirons, eux et nous, d'une manière légitime, ou si, en agissant ainsi, nous commettrons véritablement une injustice ; et si nous trouvons qu'une telle conduite est injuste, n'allons point faire entrer en ligne de compte la mort ou tout autre malheur auquel nous nous exposerons en demeurant ici sans rien entreprendre : tout danger passe après celui d'être injuste.

CRITON. — Il me semble, Socrate, que l'on ne saurait mieux dire. Vois donc ce qu'il faut que nous fassions.

SOCRATE. — Examinons-le ensemble, mon ami, et si tu as quelque chose à objecter à ce que je dirai, expose tes raisons, je m'y rendrai volontiers ; mais autrement, cesse, mon cher Criton, de me répéter à tout propos que je dois sortir d'ici malgré les Athéniens ; car je veux bien que tu me persuades de le faire, mais non que tu m'y contraignes. Vois donc si le principe sur lequel je me fonde dans cet examen te paraît incontestable, et tâche de répondre à mes questions dans toute la sincérité de ta conviction.

CRITON. — Je m'y appliquerai, Socrate.

X. — SOCRATE. — Ne disons-nous pas qu'il ne faut jamais commettre volontairement une injustice? ou bien admettons-nous qu'il est permis dans certaines circonstances d'être injuste, et non pas dans quelques autres ? N'est-il pas vrai, comme nous en sommes souvent convenus autrefois, et comme je le disais tout à l'heure, que jamais

l'injustice n'est bonne ni honnête ? ou bien toutes ces règles si bien établies précédemment ont-elles été renversées dans les quelques jours qui viennent de s'écouler ? et se pourrait-il, Criton, que tous deux, dans un âge si avancé, lorsque nous nous entretenions si sérieusement, nous eussions raisonné à notre insu comme des enfants ? Ou plutôt n'est-il pas incontestablement vrai, comme nous le disions alors, soit que la multitude en convienne ou non, soit que nous devions être exposés à des maux plus ou moins grands, que l'injustice est toujours et de toute manière un mal et une honte pour celui qui la commet ? Est-ce là ce que nous admettons, ou non ?

CRITON. — Oui, c'est cela même.

SOCRATE. — Il ne faut donc jamais être injuste.

CRITON. — Jamais, assurément,

SOCRATE. — On ne doit donc pas non plus commettre à son tour l'injustice dont on a souffert, comme le veut la multitude, puisque jamais on ne doit être injuste.

CRITON. — Je ne le crois pas.

SOCRATE. —Mais quoi ! est-il permis ou non de faire du mal à quelqu'un ?

CRITON. — Non, assurément, Socrate.

SOCRATE. —Mais enfin, rendre le mal pour le mal, est-ce une chose juste, comme on le dit communément, ou une chose injuste ?

CRITON. — Cela n'est pas juste.

SOCRATE. — Parce que sans doute faire du mal à un homme, c'est la même chose qu'être injuste.

CRITON. — Cela est vrai.

SOCRATE. — Il ne faut donc jamais rendre injustice pour

injustice, ni faire du mal à aucun homme, quels que soient ses torts envers nous. Mais ici, Criton, prends garde, en m'accordant ce principe, de ne pas aller contre ton opinion. Car il n'est admis, je le sais, et il ne sera jamais admis que par un petit nombre de personnes. Or il est impossible que ceux qui l'admettent et ceux qui le repoussent soient jamais d'accord entre eux; et comme ils diffèrent de sentiments, ils se mépriseront nécessairement les uns les autres. Réfléchis donc bien sur ce point, et vois si tu es de mon avis et d'accord avec moi : alors nous pourrons discuter en partant de ce principe, que jamais il n'est permis d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice, ni de nous venger du mal qu'on nous fait en faisant du mal à notre tour. Mais peut-être ici te sépares-tu de moi, et n'accordes-tu pas ce principe? Pour moi, il me paraît encore aussi vrai aujourd'hui qu'autrefois. Si donc tu es d'un autre avis, dis-le et explique-moi tes motifs; si au contraire tu persistes dans tes premiers sentiments, écoute ce qui en résulte.

CRITON. — Oui, j'y persiste, et je partage toujours ton opinion; ainsi continue.

SOCRATE. — Je vais donc te dire les conséquences de ce principe, ou plutôt je vais t'interroger. Lorsqu'on a reconnu qu'une chose est juste, doit-on la faire ou manquer à sa parole ?

CRITON. — On doit la faire.

XI. — SOCRATE. — Maintenant, considère cette autre question : sortir d'ici sans l'aveu des Athéniens, ne serait-ce pas nuire à quelques personnes, et précisément à celles qu'il nous convient le moins de maltraiter? Serait-

ce demeurer fidèle aux règles que nous avons admises comme justes?

CRITON. — Je ne saurais répondre à cette question, Socrate, car je ne la comprends pas.

SOCRATE. — Eh bien, envisage-la de cette autre manière. Suppose qu'au moment de sortir ou de nous enfuir d'ici, ou comme tu voudras nommer cette action, les Lois et la République viennent se présenter devant nous et nous adressent ces paroles : « Dis-nous, Socrate, que vas-tu faire? Une action comme celle que tu entreprends peut-elle tendre à autre chose qu'à nous détruire, nous les Lois et la République tout entière, autant qu'il est en toi? Te paraît-il possible qu'un État subsiste et ne soit pas renversé, lorsque les arrêts des tribunaux sont sans force, lorsque de simples particuliers les enfreignent et les dépouillent de toute autorité? » Que répondrons-nous, Criton, à ce reproche et à beaucoup d'autres semblables qu'on pourrait nous faire? Car on aurait beaucoup à dire, surtout un orateur, sur cette infraction de la loi qui veut que les jugements rendus aient leur effet. Répondrons-nous que la République a été injuste à notre égard, et que le jugement prononcé contre nous n'était pas légitime? Est-là ce que nous dirons?

CRITON. — C'est cela même, Socrate.

XII. — SOCRATE. — « Quoi donc, Socrate, pourraient dire les Lois, est-ce là ce dont nous étions convenus ensemble, ou plutôt ne t'es-tu pas engagé à te soumettre aux jugements prononcés par la République? » Et si nous marquions quelque étonnement de les entendre parler ainsi, elles pourraient bien nous dire : « Ne t'étonne pas de ce

langage, Socrate, mais réponds-nous, puisque toi-même as coutume de procéder par questions et par réponses. Voyons donc, qu'as-tu à nous reprocher, ainsi qu'à la République, pour entreprendre de nous détruire? N'est-ce pas nous d'abord qui t'avons donné la vie? N'est-ce pas nous qui avons présidé à l'union de ton père et de ta mère, et à ta naissance? Déclare-le donc, as-tu à te plaindre de celles d'entre les lois qui concernent le mariage et les trouves-tu mauvaises? — Je ne saurais m'en plaindre, dirais-je. — Mais celles qui ont prescrit la manière dont l'enfant doit être nourri, l'éducation qu'il lui faut donner et suivant laquelle tu as été élevé toi-même, qui ont ordonné à ton père de te faire apprendre la gymnastique et les beaux-arts, toutes ces lois ne sont-elles pas bonnes? — Oui, sans doute, répondrais-je. — Fort bien : mais puisque c'est à nous que tu dois ta naissance, ta nourriture, ton éducation, peux-tu nier que tu sois notre enfant, notre esclave même, toi et tes ancêtres? et s'il en est ainsi, crois-tu que tes droits soient égaux aux nôtres, et que tout ce que nous pouvons entreprendre contre toi, il te soit permis à ton tour de l'entreprendre contre nous? Eh quoi! tandis qu'à l'égard d'un père ou d'un maître, si tu en avais un, tu n'aurais pas le droit de lui faire ce qu'il te ferait, de lui tenir des discours offensants s'il t'injuriait, de le frapper s'il te frappait, ni rien de semblable; tout cela au contraire te sera permis contre les lois et la patrie! en sorte que si nous voulons te faire périr, croyant que cela est juste, tu entreprendras de nous détruire nous-mêmes et la patrie, autant qu'il est en toi, et tu diras que tu es en droit d'agir ainsi, toi qui te con-

sacres sincèrement à la vertu ! Es-tu donc sage à ce point de ne pas savoir qu'aux yeux des dieux et des hommes qui ont quelque raison, la patrie est chose de plus grand prix, plus auguste et plus sainte qu'un père, qu'une mère et que tous les aïeux? que l'on doit à la patrie, encore plus qu'à un père, le respect, la soumission et les égards, jusque dans sa colère, et qu'il faut l'adoucir par la persuasion, ou faire tout ce qu'elle ordonne, et supporter sans murmure ce qu'elle exige de nous, fût-ce même de nous laisser frapper ou enchaîner? que, si elle nous envoie à la guerre pour y recevoir des blessures ou la mort, nous devons lui obéir; que la justice le veut ainsi, et que jamais il n'est permis de reculer, ni de céder le terrain, ni d'abandonner son poste; mais que dans les combats, devant les tribunaux et partout, il faut faire ce qu'ordonne la patrie, ou employer les moyens de persuasion que la justice avoue; qu'enfin, si c'est une impiété de faire violence à un père ou à une mère, c'en est une bien plus grande encore de faire violence à la patrie? » — Que répondrons-nous à cela, Criton? que les Lois disent la vérité, ou non?

CRITON. — Il me semble qu'elles disent vrai.

XIII. — SOCRATE. — « Si nous disons vrai, Socrate, ajouteraient peut-être les Lois, reconnais donc que ce que tu entreprends aujourd'hui contre nous n'est pas juste. En effet, ce n'est pas assez de t'avoir donné la vie, de t'avoir nourri et élevé, de t'avoir fait participer, ainsi que les autres citoyens, à tous les biens qui étaient en notre pouvoir; nous faisons plus encore : nous déclarons, et c'est un droit que nous avons reconnu à tout Athénien qui, parvenu à l'âge de raison, a pu observer ce qui se

fait ici, nous déclarons que celui dont nous n'obtenons pas l'assentiment est libre d'emporter ce qu'il possède, et de se retirer où il lui plaît. Et si quelqu'un d'entre vous, ayant pris en dégoût la ville et nous-mêmes, préfère le séjour d'une colonie, si même il veut aller s'établir à l'étranger, aucune de nous ne lui fait obstacle, aucune ne lui défend d'aller où bon lui semble avec tous ses biens. Mais quant à celui de vous qui est demeuré ici, sachant de quelle manière nous administrons la justice et gouvernons l'état en général, nous déclarons dès lors qu'il s'est de fait engagé envers nous à faire tout ce que nous lui prescrivons; et s'il n'obéit pas, nous le déclarons trois fois coupable : d'abord, parce qu'il nous désobéit, à nous qui lui avons donné la vie; ensuite, parce que c'est encore nous qui l'avons élevé; enfin, parce qu'ayant pris l'engagement de nous être soumis, il ne veut ni nous obéir, ni même user de persuasion, si nous faisons quelque chose qui ne soit pas bien; et tandis que nous lui proposons ce qu'il doit faire, sans le lui commander tyranniquement, lui laissant même le choix ou d'obéir à nos ordres ou de nous convaincre d'injustice, il ne fait ni l'un ni l'autre.

XIV. — « Tels sont, Socrate, les reproches auxquels tu t'exposes, suivant nous, si tu accomplis le projet que tu médites; et tu t'y exposes plus encore que tous les autres Athéniens. » Que si je demandais pour quelle raison, peut-être que les Lois me réprimanderaient à juste titre, puisque je me trouve avoir adhéré plus que tout autre à cette espèce d'engagement dont nous parlions. « Car enfin, Socrate, me diraient-elles, nous avons de grandes

preuves de ta prédilection pour nous et pour la République. Tu n'aurais pas habité cette ville avec plus de constance que les autres Athéniens, si elle n'avait pas eu pour toi plus d'attraits que pour aucun autre. Or tu ne t'es jamais éloigné d'Athènes pour voir aucune des solennités de la Grèce, si ce n'est une seule fois que tu es allé à l'isthme de Corinthe; tu n'es sorti d'ici que pour aller à la guerre, et tu n'as entrepris aucun de ces voyages que font tous les hommes; jamais il ne t'a pris fantaisie de connaître une autre ville ou d'autres lois, et nous t'avons toujours suffi, nous et cette ville : tant il est vrai que tu nous aimais, et que tu consentais à être gouverné par nous; et c'est parce que cette ville te plaisait que tu y as vécu et que tu as voulu y donner le jour à tes enfants. Enfin, même dans ton procès, lorsqu'il ne tenait qu'à toi de te condamner à l'exil, et de faire avec le consentement de ton pays ce que tu entreprends de faire aujourd'hui contre sa volonté, tu affectais de ne pas craindre la mort, et même, à t'en croire, tu la préférais à l'exil. Et maintenant, sans égard pour tes propres paroles, sans respect pour nous, les Lois, que tu cherches à détruire, tu te conduis comme ferait le plus vil esclave, cherchant à t'enfuir, au mépris de toutes nos conventions, et de l'engagement que tu as contracté avec nous de vivre sous notre gouvernement. Réponds-nous donc d'abord sur ce point : disons-nous la vérité, ou non, en soutenant que tu as consenti, non en paroles, mais de fait, à te laisser gouverner par nous? » Que dirons-nous à cela, Criton? Ne faut-il pas convenir que c'est la vérité?

CRITON. — Il le faut bien, Socrate.

SOCRATE. — « Eh bien, diraient-elles encore, ne vas-tu pas violer les conventions et les engagements que tu as contractés avec nous? Et pourtant tu ne les as contractés ni par force ni par surprise ; tu ne saurais non plus alléguer le peu de temps qui t'a été donné pour prendre un parti, puisque tu as eu pour cela soixante-dix années, pendant lesquelles tu avais la faculté de t'en aller, si nous n'avions pas ton agrément, et si les conventions qui te liaient à nous ne te paraissaient pas justes. Tu n'as point préféré le séjour de Lacédémone ou de la Crète, dont tu loues sans cesse le gouvernement, ni celui d'aucune autre ville, soit grecque, soit barbare; loin de là, tu t'es moins éloigné d'Athènes que ne font les boiteux, les aveugles et les autres infirmes : tant il est vrai que tu avais plus d'attachement que les autres Athéniens pour cette ville, et par conséquent pour nous-mêmes; car peut-on aimer une ville sans en aimer les lois? Maintenant donc, seras-tu infidèle à tes engagements? Non, Socrate, si du moins tu veux nous en croire; et tu ne t'exposeras pas au ridicule en sortant de la ville.

XV.—« Car enfin, suppose qu'ayant passé outre tu violes tes engagements, quel bien te feras-tu à toi-même et à tes amis? Pour tes amis, il est à peu près hors de doute qu'ils courront eux-mêmes le risque d'être bannis et privés de leur patrie, ou dépouillés de leurs biens; et pour toi, si tu vas dans quelqu'une des villes du voisinage, à Thèbes ou à Mégare, comme ces deux villes ont un gouvernement régulier, Socrate, on verra en toi un ennemi

de leur constitution : tu seras suspect à tous ceux qui sont attachés à leur pays, parce qu'ils te prendront pour un corrupteur des lois ; et tu confirmeras toi-même l'opinion que tes juges t'ont justement condamné ; car celui qui corrompt les lois sera toujours suspect de corrompre aussi les jeunes gens et les hommes simples et ignorants. Fuiras-tu les villes bien gouvernées et le commerce des hommes les plus policés? Mais à cette condition, est-ce bien la peine de vivre? Ou si tu recherches la compagnie de ces hommes vertueux, et si tu as le front de converser avec eux, quel langage leur tiendras-tu, Socrate, sinon celui que tu tenais ici : que la vertu et la justice, les lois et l'obéissance aux lois sont ce qui importe le plus à l'homme? Mais alors ne trouveront-ils pas bien honteuse la conduite de Socrate? Le doute à ce sujet n'est pas possible. Tu t'éloigneras donc de ces lieux où règnent les lois, et tu iras en Thessalie, chez les hôtes de Criton; là du moins on ne rencontre que désordre et que licence, et peut-être sera-t-on charmé de t'entendre raconter la manière plaisante dont tu t'es sauvé de cette prison, enveloppé d'un manteau ou couvert d'une peau de chèvre, en un mot déguisé comme le sont tous les fugitifs, et tout à fait méconnaissable. Quant à s'étonner que, dans un âge avancé, n'ayant que peu de temps à vivre suivant les apparences, tu aies eu le courage de transgresser les lois les plus saintes par un misérable désir de la vie, pas un ne s'en avisera peut-être, si tu n'offenses personne : autrement, Socrate, tu entendras bien des propos humiliants pour toi. Ainsi ta vie se passera à flatter bassement tous les hommes et à subir leurs caprices ; et que feras-

tu en Thessalie que vivre dans les festins, comme si tu n'y étais allé que pour souper? Que deviendront alors tous ces discours sur la justice et sur les autres parties de la vertu? Mais c'est peut-être pour tes enfants que tu désires de vivre, afin de pouvoir les nourrir et les élever? Quoi donc! vas-tu les emmener en Thessalie pour les y élever, après en avoir fait des étrangers, afin qu'ils aient encore cette obligation à leur père? Ou s'ils demeurent ici, seront-ils mieux nourris et élevés malgré ton absence, parce que tu seras en vie? Tes amis sans doute en prendront soin; mais le feront-ils seulement si tu vas en Thessalie? et si tu vas chez Pluton, abandonneront-ils tes enfants? Non, si du moins ceux qui se disent tes amis valent quelque chose, et il faut le croire.

XVI.—« Rends-toi donc, Socrate, aux conseils de celles qui t'ont nourri: ne mets ni tes enfants, ni la vie, ni quoi que ce soit, au-dessus de la justice, afin que lorsque tu seras descendu chez Pluton, tu puisses encore alléguer ceci pour ta défense devant ceux qui y commandent; car si tu agis comme on te le propose, tu ne fais pas pour toi et pour les tiens le meilleur choix, ni le plus juste, ni le plus légitime, soit pour ce monde, soit pour l'autre quand tu y seras arrivé. Maintenant donc, si tu meurs, tu mourras victime de l'injustice, non des lois, mais des hommes: au lieu que si tu fuis, après avoir si honteusement commis l'injustice à ton tour et rendu le mal pour le mal, après avoir violé toutes les conventions, tous les engagements contractés envers nous, après avoir fait tort à tous ceux à qui tu dois le plus craindre de nuire, à toi-même, à tes amis, à ta patrie et à nous; notre colère te poursui-

vra pendant ta vie, et quand tu seras mort, nos sœurs, les Lois du royaume de Pluton, ne t'accueilleront pas favorablement, sachant que tu as fait tous tes efforts pour nous détruire. Ainsi, garde-toi de suivre les conseils de Criton plutôt que les nôtres. »

XVII. — Voilà, mon cher ami, les discours que je crois entendre, de même que les Corybantes, dans leur inspiration, croient entendre les flûtes sacrées ; le son de ces paroles retentit en moi-même, et me rend sourd à tout autre langage : sois donc assuré que, dans l'état d'esprit où je me trouve, tout ce que tu diras contre, tu le diras en vain. Parle néanmoins, si tu crois pouvoir m'éclairer.

CRITON. — Je n'ai rien à dire, Socrate.

SOCRATE. — Eh bien donc, Criton, laisse là toute objection, et suivons la route dans laquelle Dieu nous conduit.

CHAPITRE VI

DE L'AMOUR PLATONIQUE [1]

La littérature, dans son acception la plus élevée, a de tout temps rencontré à Strasbourg de nombreuses et chaleureuses sympathies. Le public ne lui a jamais fait défaut et, quoiqu'il se laisse accuser de redouter les régions lointaines et trop peu explorées de l'Académie, ce public, il faut le dire à son honneur, ne recule pas devant l'appareil austère de l'enseignement. Dès qu'un cours nouveau est annoncé, soit en français, soit en allemand, il ne manque pas d'auditeurs pour le suivre, et, sans remonter jusqu'à 1855, plus d'un succès récent en fait foi. Aujourd'hui il ne s'agit pas d'enseignement proprement dit : ce ne sont ni des cours ni des leçons que vous offre notre société littéraire ; ce n'est pas un travail, c'est à peine une étude que chacun de nous, à son tour, vient faire avec vous chaque semaine. C'est une distraction que nous prenons ensemble, oui, une distraction : pourquoi craindrions-nous d'appeler d'un tel nom nos entretiens

1. Discours prononcé en séance publique de la *Société littéraire* de Strasbourg, le samedi 20 avril 1864.

et nos lectures, et, n'en déplaise aux esprits chagrins, pourquoi rougirions-nous d'y prendre part? Il est des distractions d'un ordre élevé et qui honorent ceux qui savent les comprendre et les goûter.

Quant à moi (ai-je besoin de le déclarer?), ce n'est pas en professeur que je viens ici, mais en homme, en ami des lettres et des choses de l'esprit, fort désireux avant tout d'entendre mes honorables confrères traiter en un langage plus ou moins familier les questions de toutes sortes qui rentrent dans le vaste domaine de la littérature. Seulement, comme il faut que chacun paye son écot avec la monnaie à son usage, mon tour étant arrivé, on ne s'étonnera pas, je l'espère, de me voir mettre sur le tapis une question tant soit peu philosophique; et, si par hasard on s'en montrait surpris, je dirais avec Lafontaine :

> Laissons le monde et sa croyance
> La bagatelle, la science,
> Les chimères, le rien, tout est bon : je soutiens
> Qu'il faut de tout aux entretiens.
> C'est un parterre où Flore épand ses biens ;
> Sur différentes fleurs l'abeille s'y repose,
> Et fait du miel de toute chose.
> Ce fondement posé, ne trouvez pas mauvais
> Qu'en ces fables aussi j'entremêle des traits
> De certaine philosophie
> Subtile, engageante et hardie [1].

C'est à la philosophie subtile, engageante et hardie de Platon que j'ai emprunté mon sujet, et notre société, en l'acceptant, a sans doute été d'avis, comme moi, qu'il n'était

1. Fable Ire du livre X.

pas indigne d'occuper quelques instants l'auditoire à la fois imposant et gracieux devant qui j'ai l'honneur de porter la parole.

Il règne dans le monde, sur le compte de l'amour socratique et platonique, des idées fausses ou superficielles, ou exagérées. Les uns n'en saisissent que les défauts : tantôt, se méprenant sur certaines expressions, ils le confondent bien à tort avec des passions impures que Socrate et Platon avaient précisément à cœur de réformer ; tantôt, le tournant en ridicule, ils n'y veulent voir que l'affection transie d'un malheureux *patito* ou d'un galant *sigisbée*, ou je ne sais quelle amitié hypocrite et mal définie entre personnes de sexes différents. D'autres au contraire sont frappés du caractère généreux, élevé, enthousiaste de la doctrine platonicienne de l'amour, et ils ne sont pas éloignés de penser qu'elle contenait déjà, ou à peu près, tout ce que le christianisme embrasse sous le nom adorable de charité. Le meilleur moyen de dissiper toute erreur et toute équivoque est sans doute d'exposer la vraie nature du sentiment dont il est question ici, non d'après les modernes qui ont pu en fausser le sens, mais d'après le philosophe dont l'autorité est irrécusable en cette matière, sauf à expliquer ensuite, s'il est possible, comment on a été conduit à comprendre l'amour platonique autrement que Platon lui-même.

J'appelais tout à l'heure cet amour socratique, en même temps que platonique, parce que, s'il est mis à bon droit sous le nom de Platon, Socrate ne fut pas étranger à cette conception de son disciple. Peu de mots suffiront pour en fournir la preuve.

Nommer Socrate, c'est nommer une des gloires les plus pures de la philosophie, un de ces hommes si rares chez qui l'amour de la vérité fut la passion dominante, et qui, poussés par ce grand mobile, contribuèrent avec le plus de succès au progrès de l'esprit humain. L'amour de la vérité fut, en effet, l'un des traits essentiels de ce grand esprit, qui était aussi un grand cœur, l'amour de la vérité, dis-je, sous toutes ses formes. Désir ardent de connaître tout ce qu'il peut être donné à l'homme de connaître ; attachement inébranlable à ces principes éternels, à ces vérités premières de la raison, du sens commun et de la conscience, qui sont la règle imprescriptible de toute spéculation légitime ; horreur du mensonge, haine vigoureuse du sophisme et de l'hypocrisie ; compassion pour l'ignorance abusée ; sympathie pour tout esprit qui cherche sincèrement à s'instruire ; besoin de propager ses propres convictions et de conquérir des âmes à la vraie science, inséparable de la sagesse et de la vertu : toutes ces formes de l'amour de la vérité, Socrate les connut ; tous ces sentiments, il les éprouva profondément, et il sut les exprimer avec une puissance extraordinaire au moyen du dialogue où il excellait.

Transportez-vous un moment par la pensée sur l'*Agora*, la place publique d'Athènes, dans les rues ou dans les boutiques les plus fréquentées de cette spirituelle et remuante cité. Partout où un orateur rassemblait autour de lui un certain nombre de ses concitoyens, partout où s'agitait une question intéressante, mais là surtout où l'on s'entretenait de la science, de la justice, de la vertu et du bien, on voyait apparaître cet infatigable

lutteur, ce causeur admirable, ce railleur redouté, ce dialecticien sans rival, qui terrassa les sophistes sous les coups redoublés de son ironie, qui ruina leur crédit usurpé auprès de la jeunesse et qui, lorsqu'il avait combattu l'erreur, lorsqu'il avait fait rougir de belles intelligences de leur ignorance et de leur indifférence, lorsqu'il avait réveillé en elles le goût de la philosophie, s'efforçait, par une série habilement graduée de questions, de les amener à confesser d'elles-mêmes quelque bonne vérité, vieille ou nouvelle, peu lui importait : la vérité, la vérité seulement, toujours la vérité, voilà ce qu'il aimait par-dessus tout, voilà ce qu'il souhaitait pour lui-même et pour tous les hommes, voilà ce qu'il aurait voulu procurer à tous ses amis, à toutes ces âmes sincères en qui il croyait apercevoir une lueur de l'esprit divin et à qui il s'était dévoué par ce qu'il y avait de meilleur en lui.

Platon fut un de ceux qui eurent le privilége de prendre part à ces entretiens mémorables, dont Xénophon a dit que l'on en sortait toujours meilleur et plus instruit. Par son génie, Platon était capable d'en saisir la portée; par son éducation aristocratique, il était préparé à en goûter le charme ; par son cœur, il fut bientôt à l'unisson avec Socrate, et voilà pourquoi il est resté devant la postérité comme son vrai disciple, son digne continuateur, l'héritier de son génie et de sa méthode, de sa doctrine et de cet amour philosophique auquel il a mérité de donner son nom, pour l'avoir traduit à son tour dans des dialogues imités de ceux de Socrate, qui étaient la perfection en ce genre. Chose remarquable, Socrate,

qui n'écrivit rien, a créé, par ses entretiens, un genre de littérature. Tous ses disciples ont écrit des dialogues ; mais Platon les a tous éclipsés. Grâce à lui, à lui seul, nous pouvons savoir ce qu'était ce merveilleux composé de science subtile, de goût raffiné, d'esprit, de grâce et de verve éloquente, de pensées ingénieuses sans afféterie et revêtues d'un langage pur, élégant, varié, tantôt familier, tantôt sublime, et toujours naturel, toujours simple, qu'on appelait le dialogue socratique.

Nul de ceux qui ont lu Platon ne s'étonnera de m'entendre ainsi parler de la forme incomparable qu'il a su donner à sa pensée. Il est vrai que ce n'est pas de l'écrivain que j'ai à vous entretenir ; quelque grand qu'il soit, ce n'est pas l'écrivain, c'est le philosophe qui nous intéresse en ce moment; mais chez ce philosophe, comme chez Socrate son maître, la forme est inséparable du fond, et cela est vrai surtout du sujet que je traite.

En effet, en quelque temps, en quelque lieu que l'amour platonique se soit jamais produit, c'est à la faveur d'une conversation intime à la fois et plus ou moins distinguée, plus ou moins attique. De nos jours encore, dans ce siècle de prose chiffrée, de vie affairée, d'agitation fébrile, si parfois la poésie de l'amour platonique trouve accès chez quelques natures d'élite, c'est dans des entretiens semblables à ceux de Socrate et de Platon, dans ces moments où deux âmes, placées dans un même courant de pensées et d'affections délicates, poursuivant ensemble un but élevé, et animées d'une même ambition, se sentent attirées l'une vers l'autre par une douce et chaste sympathie, parce qu'insensiblement elles reportent l'une sur

l'autre un peu de cette ardente passion de l'idéal qu'elles nourrissent en commun et qui leur sert de lien.

C'est donc sous cette forme que Platon, comme Socrate, enseignait sans en avoir l'air et la science, et la sagesse, et l'amour, qui en était à ses yeux l'indispensable préparation. Tel est en effet, suivant ce philosophe, le noble rôle de l'amour : disposer les âmes à la vérité ou au bien, conçu dans sa beauté idéale. Assurément il vaut la peine d'étudier de près cette doctrine dans les écrits immortels où elle est déposée, dans le *Phèdre* par exemple, dans la *République* et surtout dans le *Banquet*.

Le *Banquet* de Platon est, sous forme de dialogue, un véritable traité de l'amour. Quelques Athéniens de distinction, réunis pour fêter la victoire que leur ami le poëte Agathon vient de remporter au théâtre, se proposent de parler à la ronde sur ce sujet éternellement neuf et intéressant. On a fait, disent-ils, l'éloge de toutes choses ; un autre contemporain vient d'écrire l'éloge du sel ; comment a-t-on pu oublier l'amour ? et chacun de célébrer à sa manière cette puissance secrète et irrésistible qui, ainsi qu'on l'a dit, règne sur tous les cœurs, même sur les plus rebelles en apparence.

L'un, Phèdre, se représente l'amour comme le plus ancien, le plus auguste et presque le plus vénérable des dieux, tandis qu'Agathon veut que ce soit le plus jeune, le plus délicat et le plus gracieux. Un troisième, Pausanias, distingue deux Vénus et deux Amours : il y a, dit-il, une Vénus populaire et un Amour grossier, mais il y a aussi une Vénus Uranie et un Amour céleste et divin, savoir celui qui ne nous fait aimer que pour la vertu et qui ne

nous rend heureux qu'en nous rendant vertueux. Aristophane, le poëte comique, que Platon fait figurer à ce banquet, a recours à une hypothèse bizarre : à l'en croire, les hommes auraient d'abord été créés doubles ; ayant été depuis partagés en deux, ils s'en vont cherchant leur moitié perdue, et l'amour est pour chacun d'eux le désir d'être réuni à cet autre soi-même.

C'est ainsi que, dans ce libre entretien, se produisent les opinions les plus divergentes, et, par exemple, après le médecin Eryximaque qui met l'amour partout, même dans les éléments de la matière, et qui n'hésite pas à soutenir qu'en un sens « la médecine est la science de l'amour, » Agathon, qui n'est pas non plus poëte impunément, fait de l'amour un poëte si habile qu'il rend poëte qui il veut.

Enfin, Socrate, qui est du nombre des convives, est invité à faire aussi l'éloge de l'amour. Après s'y être quelque temps refusé, il y consent, mais à la condition qu'il lui sera permis de dire la vérité, au lieu de composer, comme on l'a fait précédemment, un de ces éloges tels quels, où l'on mêle le vrai et le faux, tout ce qui est et tout ce qui n'est pas.

On a honoré l'amour comme un dieu, que dis-je, comme le plus excellent des dieux, qu'il en soit le plus jeune ou le plus ancien. S'il faut dire la vérité, ce n'est pas un dieu du tout : ce n'est « qu'un grand démon, » c'est-à-dire une nature intermédiaire entre les dieux et les hommes, participant de la nature humaine, puisque c'est en nous qu'il s'agite, en nous qu'il produit cette inspiration, ce délire, cette folie, cet enthousiasme qui

reçoit son nom, mais participant assez de la nature divine pour savoir combien il est désirable d'être beau, sage et bon comme le sont les dieux. Il n'est donc pas un dieu, puisqu'il ne possède pas, mais qu'il ambitionne ces attributs de la divinité; et cependant son origine est divine. Il est le fils de *Poros*, le dieu de l'abondance, et de *Pénia*, la pauvreté, et voilà pourquoi on le voit tantôt riche et fort comme son père, tantôt misérable et faible comme sa mère. « Sa nature n'est ni d'un immortel ni d'un mortel ; mais tour à tour, dans la même journée il est florissant, plein de vie, tant que tout abonde chez lui; puis il s'en va mourant, puis il revit encore grâce à ce qu'il tient de son père. Tout ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse : de sorte que l'amour n'est jamais ni absolument opulent ni absolument misérable, de même qu'entre la sagesse et l'ignorance il tient le milieu, et voici pourquoi... » Né peu de temps après Vénus et sous ses auspices, il est resté son assidu compagnon, l'amant passionné de la beauté. « Or la sagesse et la science sont les plus belles choses du monde, d'où il suit que l'amour est philosophe, et, à ce titre, il tient le milieu entre sage et ignorant [1]. »

Voilà le démon, le génie qui nous pousse à aimer tout ce qui est beau, mais surtout la beauté éternelle et divine; voilà le démon, le génie que chacun de nous porte en soi-même durant la vie présente, comme autrefois dans les temps meilleurs qui ont précédé notre existence terrestre.

En effet, si l'on en croit l'auteur du *Phèdre*, nos âmes

1. Je me sers partout de la belle traduction de M. Cousin.

n'ont pas commencé de vivre avec le corps qu'elles animent maintenant. Formées de toute éternité par l'Ordonnateur suprême de toutes choses, et mêlées au cortége de quelqu'un des dieux secondaires qui se meuvent dans le ciel, elles voyageaient, elles volaient à leur suite : car alors, dans leur perfection native, elles avaient des ailes, et tant qu'elles furent parfaites, elles les conservèrent dans toute leur force. Expliquons comment elles en ont été privées.

Chaque âme, en sortant des mains du fabricateur souverain, a été mise sous la conduite de l'une des divinités célestes, Jupiter, Mars ou quelque autre dieu de l'Olympe. A la suite de ce guide immortel, elle parcourt les régions éthérées et mène la vie des dieux, admise comme eux, mais après eux, à contempler les réalités divines, les essences éternelles qui vivent au sein de l'Être par excellence. Elle suit les évolutions périodiques et harmonieuses par lesquelles les habitants des cieux tendent sans cesse à se rapprocher du bien suprême, afin d'y puiser les éléments de leur vie sainte et bienheureuse. A chacun de ces voyages dans l'empyrée, il lui faut faire effort pour se tenir dans la sphère d'attraction du dieu qu'elle accompagne, et pour s'élever avec lui sur les hauteurs supra-mondaines où se déploie le spectacle des grandes et indicibles réalités dont la vue est la nourriture de l'âme et donne à ses ailes une force nouvelle. C'est alors que nos âmes ont connu tout ce qui est digne d'amour et ce qui seul peut les rendre bienheureuses. Alors brillait à leurs yeux la beauté, s'avançant chastement parmi toutes les autres essences.

« La beauté, dit Platon, était toute brillante alors que, mêlées aux chœurs des bienheureux, nos âmes, à la suite de Jupiter, comme les autres à la suite des autres dieux, contemplaient le plus beau spectacle, initiées à des mystères qu'il est permis d'appeler les plus saints de tous, et que nous célébrions véritablement quand, jouissant encore de toutes nos perfections et ignorant les maux de l'avenir, nous admirions ces beaux objets, parfaits, simples, pleins de béatitude et de calme qui se déroulaient à nos yeux au sein de la plus pure lumière, non moins purs nous-mêmes... »

Mais l'âme est déchue de cette lumière et de cette pureté, parce qu'un jour, cédant à la fatigue, elle n'a plus suivi qu'avec peine son divin conducteur. Ayant négligé de se nourrir et de se fortifier dans le commerce des essences et de l'idéal suprême et s'étant par malheur remplie de l'aliment impur du vice et de l'oubli, elle s'appesantit, perd ses ailes et est emportée çà et là, jusqu'à ce qu'enfin elle tombe sur la terre dans « ce tombeau qu'on appelle le corps et que nous traînons avec nous comme l'huître traîne la prison qui l'enveloppe. » Or nulle âme ne peut revenir au lieu d'où elle est ainsi tombée qu'après de longues épreuves qui, pendant un cycle de dix mille ans, la purifient et la régénèrent.

Une longue stupeur succède à ce grand désastre. Longtemps l'âme demeure étourdie et meurtrie de cette chute épouvantable. Enfermée dans un corps grossier, réduite à n'apercevoir que les tristes objets de ce monde terrestre à travers les sens, comme à travers les lucarnes de sa prison, elle voit et entend d'abord sans y rien com-

prendre cette succession incohérente d'apparences, ce mélange confus de phénomènes qui changent sans cesse pour passer enfin sans retour et qui, à la place des grandes réalités d'autrefois, ne lui offrent plus que des images bien affaiblies et souvent bien peu ressemblantes. Voilà l'état où nous vivons tous et où restent plongés la plupart des hommes. Mais si, parmi ces âmes dégénérées et tombées, il en est une qui là-haut ait vu plus que les autres les divines essences, celle-là a le privilége ici-bas d'animer « un homme dont la vie doit être consacrée à la sagesse, à la beauté, aux muses et à l'amour. » C'est celle-là qui sort la première de ce lourd sommeil et qui, en promenant ses regards sur ces apparences de toutes sortes que le vulgaire appelle des êtres, y saisit au passage un reflet de la lumière divine et se sent du même coup éclairée, fortifiée, réjouie : car, en contemplant les choses de la terre, cette âme philosophique a retrouvé un souvenir de ce qu'elle a connu et de ce qu'elle a tant aimé, alors qu'elle était pure. Grâce à cette réminiscence, à ce ressouvenir qui représente ici-bas le plus solide de notre science, les ailes dont l'âme a toujours le germe peuvent se reformer, et le triomphe de la philosophie et de l'amour véritable est de les faire peu à peu repousser, jusqu'à ce qu'elles aient de nouveau la force de nous transporter dans les régions supérieures. Tâche longue et difficile et qui exige des efforts soutenus et répétés. Tout ce que peut obtenir l'homme le plus favorisé des dieux, c'est qu'après trois existences consécutives consacrées à la vertu et à la sagesse dans un corps humain et suivies chacune d'une juste rémunération pendant un

millier d'années, à la dernière des trois mille années son âme, dégagée des liens de l'ignorance, de l'erreur et du vice, remonte enfin avec légèreté vers le céleste séjour. Ce but est si élevé et si beau que celui qui l'a entrevu ne se laisse plus décourager, mais le poursuit infatigablement à l'aide des traces que la beauté éternelle a laissées dans sa mémoire.

« L'homme qui fait un bon usage de ces précieux ressouvenirs participe perpétuellement aux vrais et parfaits mystères, et devient seul véritablement parfait. Détaché des soins et des inquiétudes des hommes, uniquement attaché aux choses divines, la multitude l'invite à être plus sage ou le traite d'insensé ; elle ne voit pas qu'il est inspiré. »

L'amour, suivant Platon, ne sauve pas seulement le philosophe, il a encore pour effet de le porter à sauver les autres.

Platon, comme son maître Socrate, est plein d'une douloureuse compassion pour le commun des hommes. Il lui arrive sans doute de s'indigner contre les jugements iniques de la multitude et de professer à son égard un assez grand mépris ; mais ce qui domine en lui, c'est la pitié : car il ne lui est pas possible d'imaginer une pire situation que celle de la plupart des hommes.

Figurez-vous, dit-il au septième livre de la *République*, figurez-vous un souterrain qui reçoit sa lumière par un soupirail et dans lequel vivent des malheureux prisonniers, enchaînés le long de la muraille, tournant le dos à la lumière et ne pouvant bouger ni tourner la tête à droite ou à gauche. Ils ne voient que le reflet de la lu-

mière extérieure sur le mur placé devant eux et les ombres qu'y projettent, en passant devant le soupirail, les hommes, les animaux et les objets de toutes sortes qui s'agitent au dehors.

Voilà notre condition à nous tous qui, dans l'ignorance ou dans l'oubli des choses qui seules sont vraiment intelligibles, bonnes et aimables, appliquons ces noms et ceux de la réalité à des ombres, à des images que nous prenons, insensés que nous sommes, pour le bien, le beau et la vérité.

Cependant, parmi ces prisonniers, en voici un qui, ne pouvant se résigner à vivre et à mourir là, tente un vigoureux effort et malgré ses fers et en dépit de la douleur qu'ils lui causent, parvient à se retourner et à contempler les objets eux-mêmes. Ce spectacle lui donne de nouvelles forces; il brise ses chaînes et s'élevant jusqu'à l'ouverture, il voit, ô surprise, non-seulement le jour, mais l'astre même qui le répand sur l'univers visible. Plus il connaît, plus il désire connaître ; plus il sait, plus il est fort; l'amour de la vérité et de la beauté véritable grandissant en lui, il remonte de degré en degré jusqu'aux essences premières et jusqu'à l'être véritable, dont le nom est au-dessus de tout discours comme de toute pensée, et qui est le soleil du monde intelligible.

Porté par l'amour sur ces hauteurs de la pensée, le philosophe n'oublie pas ses compagnons d'infortune, et, pour leur porter secours, il consent à se replonger dans la région souterraine où ces infortunés ont pris la funeste habitude de vivre. Il entreprend de les en tirer, mais il n'en obtient le plus souvent que des injures et des mo-

queries grossières. Ces pauvres ignorants, accoutumés à leurs fantômes, traitent de rêveur celui qui seul connaît la réalité ; ils s'indignent contre lui, ils le maltraiteraient s'ils le pouvaient : car ils l'accusent de vouloir les repaître de chimères et de chercher à troubler leur repos et leur bonheur. Quel repos, hélas, et quel bonheur ! mais que faire contre tant d'aveuglement et comment espérer de rendre un homme sage et vertueux malgré lui ? Le philosophe, se détournant alors quoiqu'à regret de cette multitude insensée, s'adresse aux meilleurs, à ceux en qui il a deviné des âmes sœurs de la sienne, d'anciens suivants de Jupiter, et c'est sur ces âmes-là seulement que se reporte tout son amour. Il les exhorte, il converse avec elles, il s'efforce de les initier aux mystères de l'amour.

D'abord vient la purification, c'est-à-dire la délivrance de l'âme qui, avec l'aide d'un ami philosophe, rompt les liens de l'ignorance, de l'erreur, de l'injustice et des désirs grossiers de la terre.

En second lieu les *petits mystères*, c'est-à-dire l'entrée de l'âme purifiée dans la sphère spirituelle et morale, alors que, regardant la beauté physique comme peu de chose, elle comprend la beauté de l'âme et se sent capable de former pour son compte ce vœu de Socrate par lequel se termine le *Phèdre* : « O Pan, et vous divinités « qu'on honore en ce lieu, donnez-moi la beauté inté- « rieure de l'âme ! quant à l'extérieur, je me conten- « terai de celui que j'ai, pourvu qu'il ne soit pas en con- « tradiction avec l'intérieur. »

Enfin les *grands mystères* sont révélés à l'âme, lorsqu'à

force de se purifier, elle en est venue à considérer toute affection exclusive comme une petitesse, et à ne voir dans les choses individuelles, même spirituelles, que des degrés pour atteindre à la beauté véritable et divine.

Mais sur ce but dernier de l'amour c'est Platon lui-même qu'il faut entendre. Voici comment il s'exprime vers la fin du *Banquet* :

« Celui qui, dans les mystères de l'amour, s'est avancé jusqu'au point où nous en sommes par une contemplation progressive et bien conduite, parvenu au dernier degré de l'initiation, verra tout à coup apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, celle qui est la fin de tous ses travaux précédents : beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie, et laide dans telle autre...., belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, rien de corporel ; qui n'est pas non plus telle pensée, ni telle science particulière ; qui ne réside dans aucun être différent d'avec lui-même, comme un animal, ou la terre, ou le ciel, ou toute autre chose ; qui est absolument identique, invariable par elle-même ; de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apporte ni diminution, ni accroissement, ni le moindre changement... Ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus

revêtu de chair et de couleurs humaines et de tous ces vains agréments destinés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine? Penses-tu qu'il eût à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant ses regards sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce? Et n'est-ce pas seulement en contemplant la beauté éternelle..... qu'il pourra enfanter et produire non des images de vertus..., mais des vertus réelles et vraies, parce que c'est la vérité seule qu'il aime? Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu.... qu'il appartient d'être chéri de Dieu; c'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel. »

Voilà le dernier mot de l'amour platonique. Vous pouvez juger maintenant combien il différait chez Socrate et Platon de tout ce qu'on appelle aujourd'hui de ce nom. L'amour pur et céleste, tel que l'enseignait Platon, n'avait de commun que le nom avec la passion qui chez nous défraye le théâtre et le roman; ce n'était pas même, comme il arrive dans nos sociétés modernes, une sorte de préparation au mariage, on une consolation pour les célibataires. C'était proprement l'amour des âmes, amour dérivé de la philosophie qui est l'amour du vrai, et dont le but était moins de plaire et de conquérir l'affection exclusive d'une personne aimée que de s'assurer un ou plusieurs auxiliaires dans la recherche de la sagesse, afin de s'élever ensemble par des efforts combinés jusqu'au bonheur pur et céleste auquel nous sommes appelés par notre nature même, quelque déchue qu'elle soit de sa pureté première.

Voilà, dis-je, l'amour platonique, dans sa plus grande pureté ; mais tout tableau a ses ombres, et à cette exposition trop succincte à mon gré, mais qui, telle qu'elle est, peut passer pour un éloge presque sans restriction, la vérité me fait un devoir d'ajouter quelques réflexions qui en seront le correctif.

D'abord, au risque de paraître bien sévère, je dois avouer que, tout en admirant beaucoup, au point de vue littéraire, les charmantes fictions par lesquelles Platon a si fort embelli ses analyses de l'amour, tout en confessant que la passion se repaît volontiers d'illusions, de rêves et de poésie, la richesse même de ces descriptions fantastiques me paraît nuire un peu à la précision et à l'exactitude de la doctrine. L'hypothèse brillante d'une vie antérieure, par exemple, n'offre pas seulement le danger souvent signalé d'obscurcir l idée de la vie future ; elle a encore l'inconvénient, en ce qui concerne l'analyse de nos sentiments, de contredire l'expérience intime, qui nous montre l'amour puisant ses forces, non dans le souvenir et le regret d'un temps qui n'est plus, mais plutôt, mais surtout dans l'espérance. J'en atteste l'âge heureux de l'amour, la jeunesse, qui vit beaucoup plus d'espérance que de regrets, et qui, sans contredit, regarde beaucoup moins vers le passé que vers l'avenir.

Ce n'est pas le seul défaut que les modernes reprochent à ces beaux dialogues dont je vous ai présenté quelques traits. Tout n'y est pas également pur, et quelque élevées que fussent les intentions de leur auteur, on y regrette de trop fréquentes concessions au langage et aux

mœurs de son temps, des passages que personne ne me blâmera d'avoir omis, et qui malheureusement rendent quelques-uns de ces dialogues inabordables pour un grand nombre de lecteurs. Ce sont ces endroits regrettables, et qu'il faut oublier si on les a lus, qui ont donné lieu à certains préjugés, d'ailleurs excessifs et mal fondés en principe, auxquels je faisais allusion au début de cet entretien.

Une chose qui ne saurait être passée sous silence et qui a peut-être déjà frappé quelques-uns de mes auditeurs, c'est que Platon, en parlant de l'amour et de la beauté, ne parle jamais des femmes. A ce trait on reconnaît un ancien, un philosophe, un célibataire, un Grec préoccupé à l'excès de la supériorité du sexe masculin, au point de refuser aux femmes, sinon la beauté physique, du moins la beauté de l'âme, c'est-à-dire la capacité de connaître et la faculté de s'attacher aux choses de l'esprit. Quand il parle de l'amour du philosophe pour les belles âmes, quoique le sexe n'y fasse rien, c'est parmi les hommes exclusivement qu'il cherche ces âmes douées plus que les autres de la double faculté de connaître et d'aimer le vrai, le beau et le bien. Il semble que, dans sa pensée, les âmes des femmes figuraient autrefois dans le cortége de quelque divinité inférieure; elles ne volaient pas comme nous à la suite de Jupiter. Aussi notre philosophe ne leur témoigne-t-il jamais la sympathie qui leur est due: nulle part il ne les considère comme des objets dignes d'un véritable amour. Ce n'est pas ainsi que l'entendent les modernes, et nous comprenons tout autrement les droits du sexe, sinon le meilleur,

du moins le mieux fait pour ressentir et inspirer l'amour. Dans nos sociétés modernes et chrétiennes, la femme, appelée à étudier sa religion, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus élevé comme conception et de plus noble comme sentiment, n'est inférieure à aucune étude, à aucune connaissance, à aucun dévouement, à aucune affection, quelque grande, quelque pure et sublime qu'on la suppose : rien d'humain ne lui est étranger ou inaccessible. Dès lors l'amour, au sens de Platon, lui étant applicable, il est arrivé que c'est à elle surtout qu'il s'est appliqué en France, en Italie, en Espagne, sur les terres classiques de la galanterie, et, comme par une revanche tardive de la nature humaine sur les préjugés antiques, on a appelé amour platonique, contrairement à la pensée de Platon, une affection, d'ailleurs très-pure, entre personnes de sexes différents.

Il est un autre reproche que l'on adresse souvent à l'amour platonique : c'est de méconnaître les forces du cœur humain en lui proposant un but trop élevé, trop idéal et par conséquent chimérique. Ce reproche ne me paraît pas entièrement fondé. Si l'on veut dire que la recherche spéculative de la vérité et de la beauté en général laisse notre âme un peu froide et ne donne pas satisfaction à la puissance d'aimer qui est en nous, à la bonne heure, cela est vrai. Mais si l'on veut dire que nous sommes incapables d'aimer une âme avec autant d'ardeur que de pureté, on calomnie la nature humaine, à moins que la charité, l'amour chrétien ne soient des mots vides de sens. Le vrai défaut de la doctrine platonicienne de l'amour n'est pas de nous proposer l'amour des âmes,

mais de lui donner pour préparation le culte de toute espèce de beauté, et pour support une affection purement intellectuelle. Grâce au christianisme, notre science de l'amour va plus loin et s'élève plus haut que celle de Socrate et de Platon. Elle va plus loin dans l'analyse de l'amour, en le faisant naître de l'amour et non de la pensée; et elle s'élève plus haut en lui offrant pour objet, au lieu d'un idéal abstrait, au lieu de l'être, de l'unité, de la vérité ou de la beauté en soi, Dieu lui-même, un Dieu personnel et vivant, en qui sont actuellement réalisées toutes les perfections qu'il nous est possible de concevoir. Tandis que le divin Platon nous enseigne un Dieu qui est au-dessus de tout être et nous invite à une contemplation impossible ici-bas, et qui cependant, à l'en croire, est la seule nourriture de nos âmes, une doctrine à la fois plus divine et plus humaine nous dit que Dieu est tout ensemble au-dessus de tout être, près de chacun de nous, et en nous montrant qu'il nous a aimés le premier, nous met en demeure de l'aimer à notre tour. C'est l'amour prévenant de ce grand Dieu qui, en se communiquant à nous et en pénétrant jusqu'au fond de nos cœurs, y allume le feu de l'amour divin et, du même coup, y engendre la charité, c'est-à-dire ce véritable et saint amour des âmes, que Platon lui-même n'a pas connu, quoiqu'il en ait eu de sublimes pressentiments.

Il est temps de conclure. Aussi bien ai-je abusé peut-être de l'indulgente attention que l'on m'accorde. Qu'il me soit permis, en terminant, de reprendre le ton de l'entretien familier, socratique et platonique qui paraît être de mise en pareille matière.

Dans le *Phèdre*, Socrate, ayant entendu un assez pauvre discours de Lysias sur l'amour, dit à son interlocuteur : « Après avoir entendu cette lecture, je me sens encore le cœur plein de mille choses qui ne demandent qu'à s'échapper et qui vaudraient, je gage, ce discours. »

Si l'exposé que vous venez d'entendre, et dont je sens toute l'insuffisance, pouvait produire un effet du même genre et provoquer de la part de quelqu'un de ceux qui m'écoutent un discours plus agréable et meilleur, je m'estimerais heureux : car alors je croirais n'avoir perdu ni mon temps ni le vôtre.

CHAPITRE VII

DU BONHEUR[1]

Si le soin de vous adresser ici quelques paroles paternelles était réservé à ceux de vos maîtres qui ont pu, pendant de longues années, vous prouver leur dévouement, ce n'est pas à moi sans doute que serait échu cet honneur. Peut être, si la mort ne nous l'eût enlevé, entendriez-vous aujourd'hui la voix d'un de ces vétérans de l'enseignement, du savant et regretté collègue dont le nom du moins ne périra pas dans nos annales scientifiques. Ce nom va vous être rappelé tout à l'heure ; il le sera chaque année désormais, grâce à la fondation, récemment autorisée par décret impérial, d'un prix Amiot, en faveur de l'élève de mathématiques spéciales qui aura obtenu dans l'année la note moyenne la plus élevée pour les interrogations.

Pour moi, Messieurs, à défaut de longs services, qu'il me soit permis d'invoquer auprès de vous l'ancienneté des souvenirs qui me lient à cet établissement, où je faisais, il y a vingt-cinq ans, ma première leçon, et que je

1. Discours prononcé à la distribution des prix du Lycée Saint-Louis, le mardi 7 août 1866.

traversais en 1848 comme professeur suppléant de philosophie. J'y compte aujourd'hui deux générations d'élèves ou plutôt d'amis, les amis d'un philosophe étant ceux avec qui il est en communion d'idées, de sentiments et de convictions.

Jeunes élèves, en qui nous mettons notre espoir et qui serez un jour notre juste orgueil, mais vous surtout, jeunes gens, avec qui il m'a été donné de m'entretenir toute une année à cœur ouvert de l'âme et de Dieu, de la science et du devoir, de toutes les choses enfin sans lesquelles il ne vaut pas la peine de vivre, laissez-moi vous arrêter quelques instants sur le seuil de cette maison d'étude, et, tandis que vous ne songez qu'aux joies du départ et au bonheur que vous promet une douce vie de famille, laissez-moi vous demander et rechercher avec vous ce qu'est en réalité le bonheur et en quelle mesure il dépend de nous de l'acquérir.

Le bonheur! Que de choses dans ce seul mot! Tout ce que nous aimons, tout ce que nous souhaitons y est compris; il résume tous les objets de nos affections, de nos désirs, de nos ambitions et de nos efforts. C'est une sorte d'idéal au delà duquel il ne reste rien, ce semble, à désirer ni même à concevoir. Aussi le regarde-t-on en général comme le grand mobile des actions de l'homme et le but de sa vie tout entière.

Tous les hommes en effet y aspirent; mais, chose singulière, la plupart ne se demandent pas même en quoi il consiste. Qu'un philosophe agite, si bon lui semble, ce difficile problème. Pour eux, il est résolu; au moins agissent-ils comme s'ils savaient où est ce trésor, et comme s'ils

étaient assurés de le rencontrer tôt ou tard. Ils vont devant eux poussés soit par l'instinct, soit par l'éducation, soit par l'exemple, rarement conduits par la réflexion et la prudence, et ne s'inquiétant guère de définir le but suprême ou les moyens d'y atteindre.

Si tout le monde marchait d'un commun accord dans une même direction, je comprendrais cette indifférence pour une question d'un intérêt tout spéculatif. Mais comment se dissimuler l'importance pratique d'une telle recherche, quand on considère l'extrême diversité des courants d'opinion et des systèmes de conduite entre lesquels se partage la multitude ? Comment ne pas voir que, chaque individu étant préoccupé du bien particulier dont il sent actuellement la privation, ses idées changent nécessairement suivant les circonstances où il est placé? Pauvre, il ne souhaite rien tant que la richesse; malade, il soupire après la santé; a-t-on passé un certain âge, rien n'est plus beau que le temps qui n'est plus. tandis que l'enfant et le jeune homme ne demandent qu'à prendre des années, comme s'il suffisait de vieillir pour devenir meilleur et plus heureux.

Ingrate jeunesse, ne lui a-t-on pas démontré cent fois son bonheur? Pourquoi donc refuse-t-elle d'y croire? Pourquoi, lorsqu'avec autant d'esprit que de conviction l'on vous dépeint la vie du collége comme la plus heureuse de toutes, pourquoi demeurez-vous sourds et incrédules? C'est que, même avant de vous en être rendu compte, vous sentez qu'un bonheur qui s'ignore n'est pas le vrai bonheur. C'est aussi qu'après avoir reconnu les précieux avantages de votre condition, vous persistez à croire que

la santé, que l'absence de souci, que la fraîcheur et la vivacité de vos joies, que les franches et cordiales allures de la camaraderie, qu'un enthousiasme encore naïf pour tout ce qui est bon, que les trésors mêmes de l'espérance ne sont après tout qu'une promesse et comme un avant-goût des biens véritables. Vous pouvez d'ailleurs alléguer vos épreuves : chaque âge a les siennes, et les élèves du lycée Saint-Louis en ont fait, il y a peu de mois, une assez douloureuse expérience, lorsqu'un fléau redouté est venu les plonger dans le deuil et affliger, au milieu des plus heureux débuts, une administration jeune aussi et pleine d'avenir. Quand le cœur souffre, quand l'esprit doute et sent son ignorance, quand les grandes aspirations de l'âme sont et doivent être contenues et ses plus hautes ambitions indéfiniment ajournées, l'instinct puissant qui nous appelle au bonheur n'est pas satisfait.

Voilà pourquoi sans doute vous ne vous trouvez pas aussi heureux qu'on le dit. Eh bien! pour ces mêmes raisons, n'allez pas vous imaginer que d'autres conditions d'existence, des connaissances plus étendues et plus variées, l'expérience de la vie et des hommes, une responsabilité plus complète et de plus grands moyens d'action vous mettront infailliblement en possession de cet idéal dont vous caressez l'image dans vos rêves dorés. Ne le croyez pas, jeunes gens : car, en avançant en âge, on est initié, non-seulement à des joies plus profondes, mais aussi à de plus amères douleurs ; et c'est alors que tant d'hommes, fléchissant sous le poids de chagrins auxquels ils étaient mal préparés, prennent en dégoût la condition humaine et ne savent plus même compter sur l'avenir

pour réparer leurs malheurs ou leurs fautes. Ils ont tort, je le reconnais : la poursuite de l'idéal, le besoin de progrès, l'ambition de mieux faire appartiennent à l'homme mûr, à celui même qui, parvenu au terme de sa course, entrevoit la terre promise de l'immortalité, aussi bien qu'au jeune homme à peine entré dans la carrière, et qui en mesure avec ravissement les riantes perspectives et l'étendue présumée. Cependant, songez-y, votre âge a véritablement le privilége de l'espérance. Elle est pour d'autres une vertu; pour vous, elle est un don de la nature.

Restez donc jeunes, mes amis : conservez, veux-je dire, cette jeunesse de l'esprit et du cœur qui sied toujours à l'homme et qui, dans les natures généreuses, défie le temps et triomphe de toutes les décadences. Au milieu de ce siècle réaliste, ne craignez pas un peu de poésie, et, vous gardant de confondre le bonheur avec tant d'objets divers qui en usurpent le nom dans les discours des hommes, ne cessez pas de vous en faire une grande idée : car, si le bonheur n'est pas ce but excellent de notre existence qu'on appelait jadis le souverain bien, il est évidemment le signe divin qui doit nous en révéler la présence. Il ne convient donc pas de le réduire à la mesure des faits, aux proportions mesquines de la vie journalière. De même, dit Aristote, qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, les joies d'un jour ne font pas le bonheur, et il est puéril de décorer d'un si beau nom un succès isolé, une bonne chance, un accident favorable, qui nous laisse tels que nous étions, ou même une suite de prospérités précaires et l'usage de biens contestés, sans valeur intrinsèque ou qui ne répondent qu'à une partie de

nos vœux légitimes. Il faut placer ailleurs cette perle de grand prix. Le vrai bonheur pour l'homme ne se trouve que dans la satisfaction complète et durable des grands instincts et des grandes facultés de sa nature. Hors de là, il peut y avoir un rêve, une ombre, une image, tout au plus quelques éléments réels de bonheur : le bonheur lui-même est absent.

Bien entendu, je ne viens pas vous proposer de réaliser immédiatement et par vos seules forces un idéal de perfection et de béatitude qui n'est peut-être pas de ce monde et où certainement nul ne saurait atteindre sans le secours d'en haut. Je ne veux qu'examiner rapidement avec vous les routes diverses entre lesquelles nous avons à choisir.

Quelque idée qu'on se fasse du bonheur, il est inséparable du bien. Cela seul qui nous paraît bon est en possession de nous rendre heureux. Or il y a, de l'avœu de tous, deux sortes de biens : des biens extérieurs, tels que les richesses, la puissance ou la gloire ; et des biens intérieurs, tels que la vertu et la science. Il y a donc lieu de distinguer aussi deux sortes de bonheur : celui qu'on reçoit et qu'on subit, pour ainsi dire, et celui qu'on se fait à soi-même. En d'autres termes, le bonheur se compose de deux éléments : l'un est le succès, qui nous vient du dehors ; l'autre est cette satisfaction intime qui sort des profondeurs de notre âme et qui résulte de nos efforts, de notre conduite, de notre manière d'être et d'agir. De ces deux parties du bonheur, la dernière seule dépend de nous, la première nous est le plus souvent inaccessible. Voilà pourquoi la plupart de ceux qui, con-

fondant le bonheur avec la fortune ou avec le succès en tout genre, s'en vont le chercher au loin, risquent fort de ne le point rencontrer, quels que soient d'ailleurs leur talent, leur prudence et leur énergie.

Supposez-vous, en effet, que le bonheur résulte de certaines circonstances, soit de l'organisation générale de la société, soit de la condition de chacun ou de ces dispositions innées qui font, comme on dit, les natures heureuses ou malheureuses ; le concevez-vous renfermé dans telle ou telle carrière, attaché à tel genre d'occupations, réservé à telle classe à l'exclusion des autres : avouez alors que le plus grand nombre des hommes, s'ils ont quelque bon sens, devront y renoncer. Leurs efforts pour y atteindre étant vains et stériles, il ne leur restera qu'à s'asseoir tristement sur les pierres du chemin, pour attendre là les mornes consolations du sommeil et de la mort. Quant au petit nombre de ceux que le sort a favorisés et qui, avec plus ou moins de peine, après des alternatives de confiance et de crainte, sont parvenus au comble de la fortune et des honneurs, comment jouiraient-ils avec sécurité d'avantages plus apparents que réels et qui dépendent ou de l'opinion mobile des hommes ou du hasard des circonstances ?

Si, au contraire, nos destinées ont été mises entre nos mains, si du moins nos actes et nos qualités y entrent pour une part, si le bonheur est surtout une chose intime et à la portée de chacun de nous, tout homme y peut prétendre. Il n'a plus à s'inquiéter que du genre de vie qui y conduit le plus sûrement, et son choix, j'ose le dire, ne saurait être longtemps douteux, s'il se préoccupe

avant tout de la dignité de cette personne morale qu'il porte en lui-même.

Certains philosophes, pour avoir accordé aux sens et à la vie animale une trop large place dans leur description de l'homme, sont tombés dans une erreur manifeste, en assignant comme but à la vie humaine le bien-être, ce qui, pour la foule de leurs disciples, sinon pour eux-mêmes, veut dire tout à la fois le repos, la santé, l'aisance et même la richesse, puis le luxe et tous les hochets de la vanité, et encore la beauté, la force, la renommée, les honneurs, le pouvoir ; en un mot, les plaisirs du monde et tout ce qui les procure. Voilà, direz-vous, une grande ambition : grande en effet, par les difficultés qu'elle se crée ; petite en réalité, si l'on regarde à l'objet de tant de convoitises. Que le plaisir soit un aspect, une condition du bonheur, c'est ce qu'il serait difficile de nier ; mais considérez ce que valent en eux-mêmes ces plaisirs tant vantés et tant désirés ; plaisirs grossiers ou égoïstes, plaisirs incertains, passagers, fragiles, plaisirs à peine dignes de ce nom, puisque le plus souvent ils consistent moins à jouir d'un bien proprement dit qu'à nous délivrer d'un mal apparent, en nous dispensant de travailler, de lutter et de souffrir. Appellerons-nous bonheur ce bien-être souvent factice et imaginaire, toujours médiocre, sans consistance, sans dignité, sans attrait moral, incapable enfin de satisfaire ce qu'il y a de meilleur en nous ? Tout à l'heure nous ne voulions pas d'un bonheur qui s'ignore ; que dire d'un bonheur qui se méprise ? Interrogeons les épicuriens eux-mêmes : où conduit, suivant eux, l'usage de leurs prétendues voluptés ? A l'en-

nui, à la satiété, au dégoût et, si l'on est conséquent, au suicide, dénouement naturel d'une existence employée à fuir à tout prix la douleur.

D'autres, mieux inspirés, demandent à l'amour, à l'amitié, au dévouement de plus nobles jouissances; c'est dans la vie de famille ou dans la vie politique qu'ils les cherchent. Avec eux du moins on s'élève; on vit par le cœur et pour les autres, et non plus seulement par les sens et pour soi-même; on n'est plus le bœuf Apis ou un Sardanapale, on est un homme, et de plus on puise à une source féconde autant que pure. Aimer est en effet la plus douce affaire de l'âme. Qui n'aime pas est malheureux. Mais, hélas! oserons-nous dire que celui qui aime est heureux? N'est-ce pas à lui que sont réservées les plus dures épreuves? Avoir le cœur tendre, c'est assurément donner prise à la souffrance et à tout ce que le deuil a de plus poignant; et plus une âme a de délicatesse et de profondeur dans ses affections, plus elle aura d'occasions de s'affliger et de gémir, soit que la mort lui ravisse des êtres chéris, soit que, par une séparation plus cruelle encore, elle apprenne à connaître le vide horrible que laissent après eux l'amour trahi, la confiance détruite à jamais. Ah! sans doute la puissance bienfaisante de l'amour survit à ces désastres et, jusque dans le souvenir des liens brisés, dans la contemplation de l'idéal perdu, sait trouver de secrètes et indicibles douceurs, préférables mille fois aux tristes satisfactions de ceux qui ne savent pas aimer. Cependant, quel bonheur imparfait! Quels troubles! quels tourments, que d'agitation au milieu même des joies du cœur, et que l'homme est à plaindre si, ne pouvant s'at-

tacher qu'à ce qui passe où à ce qui trompe, il lui faut pleurer tôt ou tard sur de beaux rêves évanouis !

Si le bonheur n'est tout entier ni dans le bien-être, ni dans nos affections réduites à elles-mêmes, devons-nous, avec certains sages de ce monde, faire de notre vie deux parts et nous adonner tour à tour au plaisir et aux affaires? C'est la conduite que conseillait et pratiquait Horace : « Je n'appartiens, disait-il, à aucun système en particulier, et, sans me fixer nulle part, je prends gîte où le vent me pousse. Tantôt, sans bruit, je retombe dans les errements d'Épicure ; tantôt, homme d'action, je me plonge dans les orages de la politique. »

Nunc in Aristippi furtim præcepta relabor,
Nunc agilis fio et mersor civilibus undis.

Pauvre sagesse, n'en déplaise à notre maître Horace : car, je vous le demande, un tel partage de notre âme a-t-il de quoi la satisfaire ? Une alternative de plaisirs misérables et dont on rougit, et d'actions ou de sentiments virils qui exaltent notre orgueil en attendant l'expérience amère et inévitable de notre impuissance, serait-ce là le bonheur? Le poëte qui traçait en souriant ce tableau, ne nous y offre-t-il pas plutôt l'image de la fatigue et du désenchantement d'un cœur qui s'éteint ? Tant que nous serons capables de foi et d'enthousiasme, cette vie ne sera pas la nôtre.

Mais écoutons de plus nobles esprits. Puisque l'homme, disent-ils, est doué de la triple puissance de connaître, d'aimer et de vouloir le vrai et le bien, qui l'empêche de rechercher uniquement ce qu'il y a de meilleur et de plus

parfait ? Que n'a-t-il recours aux joies austères de la pensée, ou plutôt, comme une science nécessairement limitée ne pourrait le rendre tout à fait heureux, que ne se livre-t-il aux ravissements mystiques de l'amour par qui le mettrait en communication directe avec l'éternel et le divin ? Ah ! Messieurs, entourons de notre sympathie les cœurs généreux qui entreprennent de frayer à l'humanité cette route vers le ciel. Honneur à ces grandes âmes si bien détachées de la terre, pourvu que leurs sublimes ardeurs ne les égarent pas à la poursuite d'une chimère, et qu'en voulant mener la vie des anges, elles ne s'exposent pas, comme le craignait Pascal, à tomber au-dessous de l'homme qui, par sa nature, n'est ni ange ni bête. La véritable vocation de l'homme n'est pas de contempler, mais d'agir. Ce n'est pas dans l'extase de l'ascétisme, c'est au sein d'une activité essentiellement séculière et laïque qu'il doit viser à la perfection. Il ne suffit pas qu'il élève ses pensées vers le divin, ni même qu'il lui consacre un temple dans son cœur ; il faut que cette lumière brille au dehors ; il faut qu'il porte partout avec lui ces hautes aspirations et ces émotions vertueuses qui ennoblissent sa tâche de chaque jour et qui, en imprimant à ses affections naturelles, épurées et sanctifiées, le sceau de l'immortalité, transforment la vie humaine, au point d'en faire une chose à part dans la création. A cette condition seulement l'homme sera ce qu'il doit être, autant qu'il dépend de lui ; à cette condition seulement, il fondera solidement son bonheur.

Chose admirable, et qui atteste la justice tout ensemble et la bonté de la Providence ! Avez-vous embrassé le genre

de vie qui emprunte à la vertu son nom, sa force et son prix ; avez-vous fait le bien pour le bien, autant que le comporte la faiblesse humaine ; vous êtes-vous proposé, non d'être heureux, mais d'être bon ; enfin, n'avez-vous songé qu'au devoir : le bonheur, que vous n'avez pas cherché, vient vous trouver. Vous goûtez, dans la paix de votre âme, les satisfactions de la conscience, la joie du bien accompli, l'amour heureux de ce qui est vraiment bon et aimable.

Ce n'est pas tout. La nature et la société ne sont pas aussi injustes qu'on le prétend. Au bonheur intime de l'honnête homme s'ajoutent d'ordinaire, vous le savez, l'estime et l'affection de ses semblables, et même les biens de ce monde en une mesure toujours suffisante, puisqu'il a dû compter sans eux. En vain cherchera-t-on dans l'histoire d'éclatantes exceptions à cette loi générale, comme, par exemple, la légende héroïque d'un Régulus, martyr du patriotisme et de la parole donnée, ou la noble figure de Socrate buvant la ciguë, pour avoir proclamé, le premier chez les Grecs, la providence d'un Dieu suprême. En vain prétendra-t-on que les jouissances mêmes de l'âme vertueuse sont mêlées d'amertume, puisque, à mesure qu'elle connaît mieux la justice parfaite, elle sent davantage sa propre insuffisance. En réalité, les saintes tristesses de l'homme de bien qui soupire après la perfection sont encore du bonheur, si on les compare à la folie de l'orgueil ou à l'apparente insouciance d'une âme sans idéal ; et, quant aux exceptions qu'on nous signale, il faut qu'on en convienne, elles ont été assez rares, et de plus elles étaient vo-

lontaires, et, par conséquent, dignes d'admiration et d'envie.

Oui, je le déclare en terminant, si l'on poussait tout à l'extrême, si d'un côté se trouvaient tous les succès du monde, de l'autre toutes les vertus, et qu'il fallût choisir entre le sort de l'homme qui, sans aucun mérite, aurait tout obtenu de la fortune, et la condition de celui qui, sans rien obtenir, aurait tout mérité; il vaudrait beaucoup mieux être malheureux comme celui-ci qu'heureux comme celui-là, le vrai bonheur étant impossible là où manquent la dignité, l'élévation morale, l'estime de soi-même.

CONCLUSION

ACCORD DE LA RAISON ET DE LA FOI[1]

Jamais peut-être les idées religieuses n'ont rencontré en France une résistance comparable à celle qu'on leur oppose de nos jours.

Ce n'est pas que les incrédules aient manqué à d'autres époques ; ce n'est pas même que les chefs et les partisans de l'incrédulité contemporaine aient plus d'esprit, de science, de talent ou d'ardeur qu'Épicure ou Spinoza, Lucien, Voltaire ou Diderot, quoique peut-être aucun écrivain des siècles passés ne se fût emporté jusqu'à pousser ce cri sauvage et absurde que la France de 1848 a entendu : « *Dieu, retire-toi !* » Hélas, Dieu veuille ne pas réaliser cette malédiction prononcée par notre génération contre elle-même !

Mais ce qui est caractéristique, c'est l'écho que, pour la première fois, l'impiété et le blasphème rencontrent dans les masses et parmi la foule chaque jour plus nombreuse de ceux qui ont à cœur la liberté, la science, le progrès intellectuel et moral, et à qui l'on persuade faus-

1. Conférence faite à Paris, devant l'*Union chrétienne de jeunes gens* (rue Montmartre, 169), le dimanche 25 novembre 1868.

sement que le christianisme fait obstacle au progrès, qu'il exclut la liberté, qu'il est l'implacable ennemi de la science. C'est à mes yeux un symptôme grave et inquiétant pour l'avenir de notre pays que la faveur qui accueille ces ridicules paradoxes, et l'impopularité qui atteint si injustement le christianisme, c'est-à-dire la religion civilisatrice par excellence et qui pourrait être appelée à si bon droit la religion des lumières, du progrès moral et de la vraie liberté [1].

Puisqu'on oppose ainsi entre elles la religion et la science, la foi et la philosophie, il n'est certainement pas hors de propos d'examiner librement cette question, en y apportant toute l'exactitude possible. Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que la science et la philosophie soient nécessairement irréligieuses? Les chrétiens éclairés ont-ils tort de faire une part à la science dans leurs affections, et s'abusent-ils sur la possibilité d'arriver à la foi par l'examen? Y a-t-il enfin pure illusion, erreur puérile chez quiconque s'imagine pouvoir être tout ensemble chrétien et philosophe? Loin de là, je m'assure au contraire que, pour tout esprit non prévenu qui voudra entrer sérieusement dans ce débat, ce prétendu antagonisme s'évanouira bientôt. J'espère du moins établir que ce qui est hostile à la piété et inconciliable avec le

1. Voir plus haut, p. 85, 86. Pour ce qui concerne l'affinité des doctrines chrétiennes avec le plus pur libéralisme, je renvoie avec confiance le lecteur aux écrits suivants, que personne à ma connaissance n'a essayé de réfuter sérieusement : A. de Gasparin, *La liberté morale*, Paris, Michel Lévy, 1868 ; *L'Égalité*, ibid., 1869 ; — Ch. Bois ; *L'Évangile et la liberté*, Paris, Grassart, 1869 ; — E. de Pressensé, *La vraie liberté*, Paris, Meyrueis, 1869.

christianisme, ce n'est ni la science ni la philosophie elle-même, mais seulement certaine philosophie ou certain usage de la philosophie et de la science, ou peut-être les partis pris de la passion, de l'ignorance et du préjugé : car, tout homme étant sujet à ces maladies de l'esprit humain, les savants et les philosophes pourraient bien aussi en avoir eu leur part.

Ai-je besoin d'ajouter que, dans cette discussion familière, nous devons avoir moins en vue le malin plaisir de réfuter des adversaires que l'instruction qui en sortira pour nous-mêmes sur la conduite à tenir dans les temps difficiles où nous sommes appelés à vivre, ou plutôt à combattre pour la vie véritable?

I

La première chose à faire, ce semble, est de rechercher ce qu'est en soi la religion, et à quoi elle répond dans l'âme humaine.

Écartons d'abord les idées fausses et superficielles de quelques philosophes et de quelques érudits qui tantôt prétendent expliquer, au moyen d'étymologies contestées, cette grande chose qu'on appelle la religion, et tantôt, érigeant en lois indiscutables les résultats douteux de leurs études sur les mythologies païennes, réduisent arbitrairement toute religion et le christianisme lui-même aux légendes, aux symboles, au merveilleux. Sans doute la foi nous élève au-dessus de l'homme et de la nature, et c'est une de ses vertus, comme un de ses premiers besoins, de nous faire admirer les œuvres du Créateur.

Mais la religion, ainsi entendue et circonscrite, ne répondrait en nous qu'à l'imagination, et je conçois que les sceptiques et les incrédules qui la comprennent de cette manière la relèguent volontiers parmi les peuples du Midi et de l'Orient. Eh quoi! la conscience, la raison et le cœur ne sont-ils pour rien dans les croyances religieuses, et voit-on que les hommes du Nord et de l'Occident y soient moins préparés que les autres? Pour le soutenir, il faudrait ignorer la géographie, ou bien il faudrait rayer de la liste des pays civilisés l'Allemagne du Nord, la Hollande, la Suède et la Norwége, l'Angleterre, l'Écosse et les États-Unis de l'Amérique du Nord, sans parler de ceux qui, en France même, n'ont pas encore fléchi le genou devant les idoles du jour.

On a dit aussi dans l'antiquité et l'on répète encore aujourd'hui, même dans des écoles de théologie, que la religion est un fruit de la crainte ou du sentiment de notre dépendance, et les incrédules en concluent qu'elle est bonne pour les enfants et pour les femmes, ou pour des peuples enfants, dépourvus du sentiment de la dignité humaine et incapables de liberté : — comme si la vraie liberté excluait l'obéissance raisonnable à la loi, ou comme si la dignité morale ne consistait pas essentiellement à fuir le mal et tout ce qui dégrade, et à redouter les arrêts de cette justice éternelle et parfaite dont les remords de la conscience ne sont qu'un faible écho. C'est surtout dans ce dernier sens que la religion suppose, chez l'homme, le sentiment de sa faiblesse et de sa dépendance, et que la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse et de la piété.

Mais on oublie trop en général que la religion ne va pas sans la foi, et que la foi est dans nos âmes autre chose que la crainte, autre chose que l'admiration. Elle les suppose, il est vrai, mais elle les transforme ; elle les traverse et ne s'y arrête pas : car elle est pleine de confiance et d'amour, en même temps que de respect et de saint tremblement ; elle entrevoit la vérité, avec la justice et la paix; enfin, elle est surtout un acte d'adoration, c'est-à-dire qu'elle se prosterne avec humilité, mais avec espérance, devant la sainteté suprême en qui l'âme chrétienne a reconnu son auteur, son modèle, son père, son juge et son sauveur, en un mot ce bien souverain dont elle avait faim et soif et qui seul peut la rassasier et la désaltérer.

Voilà la foi comme état de l'âme ; voilà le sentiment religieux dans son essence ; voilà l'idée de la religion que nous défendons contre le scepticisme et l'incrédulité radicale, et dont nous voudrions démontrer l'accord avec les besoins fondamentaux de la nature humaine, voire même avec la philosophie et avec la science qu'elle achève et couronne, bien loin de les condamner et de les proscrire.

Ici les faits parlent trop haut pour qu'un esprit sérieux puisse les contester.

Vous tous qui connaissez un peu l'histoire de l'humanité, vous savez bien que la religion est un fait capital et universel dans l'espèce humaine, même en acceptant la singulière statistique que l'on proposait naguère dans la plus populaire de nos revues, et où le christianisme en général était si mal partagé, et en particulier notre christianisme évangélique, grâce sans doute à l'un de ces pré-

jugés d'éducation dont je vous signalais tout à l'heure l'existence chez certains esprits forts.

La religion, de l'aveu même de ses adversaires les plus convaincus, n'est pas seulement un fait universel et par conséquent conforme à la nature humaine : elle est de plus un fait permanent et indestructible au sein de l'humanité. Un savant et habile adversaire des croyances chrétiennes, dans un livre récent qui a pour titre *La Religion*, va plus loin encore : il soutient que toutes les religions sont stationnaires dans les fortes positions qu'elles occupent sur la terre ; mais il oublie encore ici le christianisme et ses conquêtes incessantes sur la barbarie et le paganisme ; il ignore enfin, paraît-il, l'existence et les progrès des missions chrétiennes, notamment de celles dont on vous entretenait il y a peu de temps, ici même, avec une si grande autorité, et dont la dernière Exposition universelle attestait d'une manière si frappante les effets et la puissance.

Soit, dira-t-on : la religion est puissante sur les masses parce qu'elle est proportionnée à leur ignorance et à leur faiblesse d'esprit; parlez-nous des savants et des philosophes : ceux-là n'ont-ils pas toujours été en guerre avec la religion ?—Pas autant qu'on se l'imagine. En fait, chez tous les peuples et à toutes les époques, on a vu les idées religieuses se fondre tout naturellement avec les idées scientifiques et philosophiques. Un critique des plus fins et des plus habiles a fait, il y a longtemps, cette remarque aussi vraie qu'ingénieuse, que, pour bien comprendre un philosophe, il faut avoir soin d'ajouter à ses opinions particulières les croyances religieuses de son temps et de sa

nation, celles du moins qu'il n'aurait pas expressément répudiées. Si l'on réservait le nom de philosophes à ceux-là seulement qui sont des esprits forts et qui font profession de rejeter toute idée religieuse, il faudrait avouer, avec l'auteur que je citais tout à l'heure, qu'en tout temps et même de nos jours le nombre de ces libres esprits est véritablement *microscopique*. N'y aurait-il donc, en effet, de vrais philosophes que ceux qui n'ont aucune religion? Mais de quel droit retirez-vous ce titre aux hommes qui l'ont porté avec le plus d'éclat : les Socrate et les Platon, par exemple, dans l'antiquité, et dans les temps modernes Malebranche, Locke et Newton, Leibniz, Euler, Charles Bonnet, Royer-Collard, Maine de Biran? Grandes intelligences, âmes pieuses, dont les noms, pris entre mille autres, suffiraient à prouver sans réplique que la religion et la science peuvent marcher d'accord.

Dans les pays chrétiens, la littérature tout entière est imprégnée de christianisme. Les philosophes, j'entends les esprits forts eux-mêmes, en subissent l'ascendant. Saint-Simon, rêvant une société nouvelle, entend bien la fonder sur une religion, si grossières que soient ses idées en ce genre. De même Auguste Comte, le législateur du positivisme, au moment même où il croit s'affranchir du christianisme, reste sous l'empire des usages et des pratiques où il a été élevé, et prescrit à ses disciples un culte minutieux et puéril, emprunté tout entier à l'Église dont il a retenu les formes extérieures, à défaut des grandes doctrines qu'il n'a pas su y découvrir.

Voici encore un fait très-significatif et que l'auteur du livre de *La Religion* a loyalement reconnu : c'est la faci-

lité merveilleuse avec laquelle le christianisme, soit au sein de l'Église catholique, soit dans les églises de la Réforme, se prête au travail des intelligences, et supporte une méthode de réflexion et d'interprétation libre et variée. Qu'est-ce donc que ce travail, je vous prie, sinon la philosophie unie à la foi, et tantôt se mettant à son service pour l'expliquer et la défendre, tantôt l'étudiant pour y puiser de nouvelles lumières? Or, c'est ce qu'on s'obstine à ne pas comprendre : on ne voit pas la philosophie conduisant à la foi ou s'en nourrissant; on n'y veut voir qu'un moyen de démolir l'édifice chrétien, et on loue vivement les théologiens dits libéraux de travailler dans ce sens, tout en les blâmant, non sans raison, de vouloir passer encore pour des chrétiens ou même pour des prédicateurs de l'Évangile.

La philosophie, dit-on, est la libre pensée, laquelle est absolument inconciliable avec toute croyance religieuse. Qu'elle s'en accommode en fait, peu importe. En droit et par leur nature, ces deux choses sont incompatibles.

C'est ici le point précis de la question qui nous occupe. Est-il vrai, est-il raisonnable de dire que, par essence, la philosophie est nécessairement irréligieuse? En aucune façon. Les esprits vraiment philosophiques ont au fond les mêmes aspirations que les esprits religieux, et, lorsqu'on se les représente engagés dans une guerre à mort, on ne méconnaît pas moins la nature de la philosophie et de la science humaine que celle de la religion et de la foi. C'est ce qu'il s'agit maintenant de mettre en une pleine lumière.

II

Qu'est-ce en réalité que la science? Qu'est-ce que la philosophie?

Savoir une chose, ce n'est pas simplement en avoir une idée; c'est la connaître avec certitude, et, mieux encore, c'est la comprendre, c'est pouvoir en rendre compte en la rattachant à ses causes et à ses principes. Ce que nous voyons sans le comprendre nous étonne, et c'est cet étonnement, dit Aristote, qui a été le commencement de la science; car une fois la question posée, notre désir naturel de connaître ne nous laisse de repos que lorsqu'elle est résolue, et nous ne pensons avoir la science d'une chose que lorsque nous en pouvons dire avec certitude le pourquoi ou la raison d'être. Or la science, dans le sens exact et rigoureux du mot, est assez rare parmi les hommes et le nombre des problèmes résolus d'une manière définitive est fort restreint. La science humaine n'est donc pas faite, mais à faire; et, en attendant qu'elle soit achevée, si jamais elle doit l'être, nous nous attachons aux résultats obtenus, quels qu'ils soient, et nous appelons science la recherche plus ou moins persévérante, régulière et approfondie de la vérité, c'est-à-dire des principes.

C'est dans ce dernier sens que la philosophie est une science et même la science des sciences : car elle est la recherche des recherches, l'expression la plus complète et la plus hardie de la curiosité humaine, le désir de savoir

porté à sa plus haute puissance, s'appliquant à toutes choses et aspirant à la solution de tous les problèmes, j'entends des plus grands ou de ceux qui résument tous les autres : les problèmes de notre nature, de nos premières origines et de notre destinée suprême. La philosophie, qui aborde directement ces problèmes, est donc bien définie la science ou la recherche des premiers principes.

Ce n'est pas moi qui invente ces définitions; c'est Aristote qui les a depuis longtemps mises en circulation, et personne n'en conteste l'exactitude.

Cependant, vous le savez, il s'en faut de beaucoup que ces termes soient employés toujours avec leur signification véritable; on en fait au contraire un étrange abus. Non-seulement, ainsi que je le faisais remarquer tout à l'heure, nous étendons le nom de science à toute étude où l'on procède avec méthode; mais encore nous décorons souvent de ce nom des recherches indigestes, des compilations et des conjectures philologiques, le travail confus et mal ordonné d'un collectionneur. Il n'y a là que des matériaux à peine dégrossis; mais un jour peut-être quelque savant viendra les mettre en œuvre et fera jaillir la lumière de ce chaos; et, en attendant ce vrai savant, nous appelons ainsi quiconque aura eu l'intention de le devenir. A quoi tiennent ces abus de langage? Évidemment c'est l'état d'imperfection de nos connaissances qui en est la cause, et ceux qui parlent superbement de leur science feraient bien quelquefois de s'en souvenir. A vrai dire, nulle science humaine n'est absolument une science; nulle n'est exempte d'obscurités, d'imperfections et de

lacunes ; nulle ne résout parfaitement et avec certitude tous les problèmes qu'elle soulève ; tout savant sérieux devrait donc s'appliquer la belle parole de Pythagore : « Je ne suis point savant ni sage, mais je cherche la science et la vérité. »

Si c'est une erreur de considérer la science humaine comme achevée et parfaite, que dire des philosophes qui, confondant le désir avec la possession, parlent de la philosophie comme si elle était, non la recherche de la vérité, mais la vérité elle-même? Personne cependant ne devrait mieux qu'un philosophe connaître ce qui lui manque pour savoir véritablement. Précisément parce qu'il se pose les plus hautes questions, entrevoyant toujours de nouveaux problèmes au delà de ceux que le commun des hommes regarde comme résolus et qui ne le sont que d'une manière incomplète et provisoire, le philosophe sait mieux que personne que l'esprit humain ne possède pas, sous une forme scientifique, l'explication suprême et définitive de toutes choses. Plus que tout autre, le philosophe doit dire : *peut-être.*

Que la philosophie soit ambitieuse, on ne peut guère lui en faire un reproche : c'est en quelque sorte sa raison d'être, puisqu'elle n'est autre chose que la soif de connaître inhérente à la nature humaine. L'homme se sent fait pour la vérité et il ne sera en paix avec lui-même que lorsqu'il la possédera tout entière. La hardiesse des questions, l'audace spéculative, l'indépendance et la liberté absolue de la pensée font donc partie essentielle de l'esprit philosophique, et l'ambition est un des attributs du philosophe ; mais la modestie lui sied mieux en-

core, parce que, s'il a une claire intuition du but élevé où tendent ses efforts, il doit voir du même coup et tout aussi airement combien il est loin d'y être parvenu. Il a le droit évident de dogmatiser dans les limites de la science, même au delà, et jusqu'où il lui plaira ; mais, arrivé au terme des recherches rigoureuses et des résultats incontestables, la loyauté lui fait un devoir de ne plus parler au nom de la science, mais seulement au nom de ce qui lui paraît le plus beau, le meilleur ou le plus vraisemblable. Il croira, par exemple, à l'immortalité de l'âme, comme Socrate et Platon qui voyaient dans cette sainte croyance « un risque qu'il est beau de courir, » ou comme Reid et les philosophes vraiment chrétiens qui, là où s'arrêtent la raison et la méthode sont heureux d'y pouvoir suppléer à l'aide des révélations, divines. On ne cesse pas d'être philosophe, on n'est ni sceptique ni découragé, parce qu'on a la sagesse de s'avouer à soi-même et le courage de dire aux autres : « ici finit la certitude et commence l'opinion, ou le sentiment, ou la foi [1]. »

Qu'on veuille bien le remarquer d'ailleurs : ce n'est pas seulement par l'insuffisance reconnue de la science humaine qu'un vrai philosophe peut être conduit à la religion ; c'est encore, c'est surtout par l'affinité secrète de l'esprit philosophique et du sentiment religieux.

Au premier abord, en comparant superficiellement la philosophie et la religion, on est frappé des différences qui les séparent. L'une semble avoir pour unique origine

1. Voir nos *Essais de logique*, p. 416 et suiv.

le désir de connaître, pour but la vérité ou la science; elle vit de réflexion et de raisonnement, parle un langage abstrait et ne s'adresse d'ordinaire qu'à la raison, à la pure pensée. L'autre a pour origine le désir de la perfection et pour but la sainteté; elle vit de foi et de sentiment, parle d'autorité, invoque la révélation, la tradition, le mystère et s'adresse de préférence au cœur, à notre sens moral et religieux. Mais, en dépit de ces différences et sous chacune de ces oppositions, un esprit attentif et non prévenu découvrira sans trop de peines de profondes ressemblances. Il est vrai que la philosophie se fonde à peu près exclusivement sur la raison et que, visant à la sagesse par la science, elle ne répond guère dans l'homme qu'au désir de connaître, tandis que la religion a ses plus profondes racines dans le cœur et répond surtout à notre besoin de justice et de moralité. Mais qui ne voit que l'une et l'autre enseignent à l'homme à placer haut ses espérances, tout en l'avertissant de ne pas trop compter sur ses propres forces? Qui ne voit que la religion en appelle à la vérité en même temps qu'à la sainteté, tandis que la philosophie est pour ses vrais disciples une affaire d'âme et non pas seulement d'intelligence? Qui ne voit enfin que les aspirations bien comprises de l'esprit philosophique vers la sagesse et la perfection intellectuelle, sont essentiellement d'accord avec les aspirations du sentiment religieux vers cette perfection absolue de tout notre être qui, d'un seul mot, s'appelle la sainteté? Ces deux grands instincts de notre nature ne sont-ils pas, à les étudier de près, deux formes d'un même sentiment, d'un même besoin, d'une seule et puissante aspiration

vers le bien suprême et divin? Ce sont pour ainsi dire deux cordes qui, dans notre âme, devraient toujours vibrer à l'unisson.

III

Nous avons démontré d'une manière abstraite et générale que la religion et la philosophie, ramenées à leur idée première, trahissent une communauté essentielle de but et d'intention finale, puisque ces deux puissants moteurs de la vie humaine ont au fond la même direction et tendent au même objet : la perfection ou Dieu lui-même, conçu d'une part dans son abstraction, comme premier principe de l'être et de la pensée, embrassé de l'autre dans sa réalité suprême, comme souverain bien de nos âmes. Il est temps de quitter ce terrain tout spéculatif, pour revenir aux faits et démontrer d'une manière plus pratique la possibilité de concilier ces deux tendances.

Je n'insisterai pas de nouveau sur la preuve que donne l'histoire de cet accord vraiment normal, en nous montrant la civilisation fondée partout sur l'idée religieuse, à laquelle vient s'ajouter naturellement la pensée philosophique, la plupart du temps sous la forme d'un commentaire psychologique et moral. Pour aller au fond des choses et pénétrer jusqu'au cœur de notre sujet, il nous faut étudier dans l'âme humaine le développement comparé de l'esprit philosophique et du sentiment religieux, en nous plaçant tour à tour dans toutes les situations possibles, c'est-à-dire en examinant ce que devinnent la

religion et la philosophie, suivant que l'une paraît dominer à l'exclusion de l'autre, ou que la lutte est engagée entre elles, ou qu'enfin elles se concilient et se fondent en un seul enseignement, exprimant une même intention et une même pensée.

Quoi qu'en aient dit d'éloquents écrivains, la philosophie, sous son nom propre et avec ses allures scientifiques, n'est ni universelle ni perpétuelle dans l'humanité. Nul ne peut s'empêcher de sourire en voyant un savant historien allemand, Brucker, s'enquérir avec sa gravité ordinaire de l'état de la philosophie avant le déluge. Même de nos jours, on ne la rencontre ni sur tous les points habités du globe, ni chez toutes les nations civilisées, ni chez la plupart des individus dans les pays où elle est le plus cultivée. Les philosophes eux-mêmes ont commencé par ressembler au commun des hommes qui se passent toute leur vie des lumières de la philosophie. La religion règne donc seule dans l'âme humaine, au moins pendant l'enfance et la première jeunesse, soit des nations, soit des individus. Mais qu'est-ce à dire? En faut-il conclure, comme le font volontiers ses adversaires, que la religion suffit à ceux-là seulement qui n'ont pas le besoin ou le talent de réfléchir et de se rendre compte ? Dans cette hypothèse, l'incrédulité serait un brevet de science et de sagesse, la foi sérieuse une preuve d'ineptie ou d'ignorance. En parlant ainsi, les esprits forts sont victimes d'une double erreur : ils se font d'abord quelque illusion sur leur prétendue supériorité, en se comparant à la foule des croyants ; puis ils raisonnent en partant d'une idée très-fausse de la religion.

Sans doute il y a des hommes, et peut-être est-ce le plus grand nombre, qui semblent dépourvus de toute ambition intellectuelle, soit qu'ils vivent surtout par le cœur, par le sentiment et la poésie, soit que, renfermés et absorbés dans leur tâche de chaque jour, n'ayant souci que de leurs affaires ou de leurs plaisirs, ils ne trouvent pas le temps de songer aux choses les plus sérieuses. Mais si, au lieu de s'arrêter à ces apparences, on s'efforce de pénétrer au fond des cœurs, conçoit-on un homme, en trouvera-t-on un seul qui, dans une vie de travail ou de loisir, du moment qu'il pense, ne se préoccupe jamais de la vie ni de la mort, ni de sa destinée, ni du devoir, ni de Dieu, ni de l'éternité? Tous les hommes qui ont un peu vécu connaissent ces problèmes; nul n'y est indifférent, et cela est si vrai que notre conduite à tous est réglée par nos croyances sur tout cela. Or, de telles croyances ne dérivent, directement ou indirectement, que de l'une ou de l'autre de ces deux sources : la religion ou la philosophie, et si certains hommes et certains peuples se passent de philosophie, ce n'est pas faute de comprendre les problèmes auxquels elle essaie de répondre, c'est parce qu'ils y répondent au moyen de leur religion. Écoutons là-dessus un philosophe éminent et qui, on le sait, ne sacrifiait pas la science à la foi : « Qu'est-ce qu'une religion? dit M. Jouffroy[1]. Examinez, et vous trouverez qu'une religion n'est autre chose qu'une réponse au problème de la destinée humaine et à toutes les questions qu'il entraîne à sa suite. Or, qu'im-

1 *Mélanges philosophiques*, Du problème de la destinée humaine.

porte la solution de ces problèmes à qui ne se les est jamais posés, à qui n'a jamais senti le besoin de les résoudre? Comprend-on la solution, quand on ne comprend pas encore le problème? Peut-on sentir le prix de la lumière, quand on n'a pas connu l'anxiété des ténèbres? »

On se fait donc de la religion une idée très-inexacte et l'on en juge très-superficiellement, lorsqu'on n'y voit que des sentiments, sans tenir compte des croyances, des doctrines, en un mot de l'élément intellectuel. De ce qu'elle développe surtout en nous la moralité, il n'en résulte pas qu'elle ne réponde à aucune question. Loin de là, elle prétend résoudre les grandes énigmes de la vie, et l'on ne saurait expliquer autrement qu'elle ait suffi et qu'elle suffise encore à tant d'intelligences supérieures que l'orgueil n'aveugle pas sur les lacunes de leur savoir, et qui se contentent des croyances que leur propose l'Évangile, à défaut de la science que ne possède pas la philosophie. Aux philosophes qui les blâment ou les méprisent, on peut opposer le témoignage de M. Jouffroy que je viens de citer, et cette question d'un enfant de six ans qui, ayant entendu dire que la philosophie recherchait la vérité sur l'homme, sur la création et sur Dieu, demandait simplement : « A quoi sert donc la philosophie? La Bible ne donne-t-elle pas la vérité sur tout cela? » Ces paroles, que j'ai entendues, m'ont toujours donné à penser que les âmes chrétiennes ne sont pas aussi incapables de réflexion et de raisonnement qu'on veut bien le dire et que, si elles sont en général médiocrement éprises de science et de philosophie, c'est que la religion

leur est elle-même une philosophie, et qu'en leur apportant « la seule science nécessaire, » elle satisfait leur esprit en même temps que leur cœur. L'homme, en effet, n'est pas volontiers divisé d'avec lui-même et, comme il s'est toujours senti capable de la vérité, il ne s'est jamais résigné à ne rien savoir et à ne rien penser sur les questions qui l'intéressent le plus.

Aux époques où la religion est ébranlée dans les âmes et chassée de quelques-unes par l'incrédulité triomphante, la philosophie se présente d'ordinaire pour la remplacer; et de fait il y a eu dans l'antiquité, il y a même de nos jours des hommes à qui elle tient lieu de religion; mais à quelle condition ? A la condition d'ajouter à la pensée le sentiment, de compléter la science par des croyances morales et religieuses. Oui, la philosophie peut dominer, elle peut régner seule dans une âme, mais c'est lorsqu'elle est devenue une religion et qu'elle offre au cœur et à la volonté, aussi bien qu'à l'intelligence, de quoi les réchauffer et les fortifier. C'est ce caractère religieux de la philosophie qui lui a donné, à certaines époques et dans certains pays, une puissance vraiment salutaire. Supposez un Socrate, un Platon, un Caton, un Cicéron privés de ce secours : quel malheur pour ces nobles esprits ! Je dis plus : quel malheur pour l'humanité ! Où Socrate aurait-il puisé cette forte conviction qui le fit si grand ? Où Platon aurait-il appris ces accents sublimes qui ont rappelé tant d'âmes à la vertu et qui ont conduit un Augustin au pied de la croix ? N'est-ce pas la philosophie, celle de Platon et des stoïciens, qui soutint le mâle courage des Caton et des Brutus et qui offrit à Cicéron, avec la plus

riche matière pour son génie, les consolations les plus efficaces dans le malheur? C'est que, pour ces grands hommes, la philosophie était aussi une religion : tant il est vrai que ces deux choses sont faites pour vivre ensemble et que l'homme n'est complet que par l'union de ces deux forces. Supposez-le destitué de toute foi et réduit à cette philosophie sans grandeur et sans enthousiasme qui aboutit à la recherche du bien être et au culte de la chair. Attaché uniquement aux réalités d'ici-bas, il perd, avec le sentiment religieux, l'instinct même de la vérité sous la forme supérieure de l'idéal, du bien et du divin; il n'a plus ni religion ni philosophie proprement dite; il est tombé au plus bas degré où puisse descendre une intelligence humaine. Je ne me demande pas si cet homme est heureux; je me demande avec douleur s'il mérite encore le nom d'homme.

Si le progrès, dont on parle tant de nos jours, consistait à nous affranchir de tout ce qui nous rappelle à la fois notre néant et notre grandeur, d'où viendrait l'admiration sympathique avec laquelle nous assistons aux luttes intérieures d'un Pascal ou d'un Jouffroy, lors même qu'ils ne réussissent pas à concilier leurs idées philosophiques avec leurs croyances chrétiennes? Quiconque a traversé une heure de doute sur les grands objets de la foi comprendra les souffrances et les poignantes angoisses qu'une telle lutte éveille au plus profond de l'âme, et il devra tomber d'accord que l'état le plus désirable est celui où la raison et la foi concourent par des enseignement identiques ou du moins analogues à nous procurer la paix, la sérénité, la joie de l'esprit et la force morale.

Mais il est temps de définir les conditions de cette paix que nous souhaitons, et c'est à quoi nous arriverons sans peine, si nous connaissons bien les causes qui y font obstacle. Quand nous saurons dans quels cas et pourquoi la religion et la philosophie se font la guerre, nous saurons aussi dans quels cas et comment elles peuvent s'entendre.

La première cause de dissentiment et la plus puissante peut-être, parce qu'elle puise sa force dans nos habitudes et dans nos passions, ce sont les malentendus résultant de l'ignorance et de l'étroitesse d'esprit. Comment accepter la philosophie même la plus irréprochable, si l'on a été élevé dans une défiance absolue de la raison humaine et dans le mépris ou la crainte de la science? Mais aussi comment accorder les droits de la pensée et de la science avec le christianisme, et surtout comment faire à ce dernier une place digne de lui, quand on s'est habitué à le confondre avec des pratiques locales ou avec des superstitions qui lui sont étrangères? Évidemment la première condition pour que la religion et la philosophie vivent en paix, c'est qu'elles ne s'ignorent pas mutuellement, mais qu'elles essaient de se comprendre.

Quelles que soient, à cet égard, leurs dispositions respectives, qu'elles se connaissent ou s'ignorent, quand ces deux puissances sont en lutte dans nos âmes, sur quoi porte le débat? Incontestablement c'est sur la possession de la vérité à laquelle elles prétendent l'une et l'autre, c'est d'erreur qu'elles s'accusent à tort ou à raison. Essayons donc de définir les erreurs qui rendent une religion incompatible avec la vraie philosophie, ou une cer-

taine philosophie incompatible avec la vraie religion.

J'entends par vraie philosophie et par vraie religion la doctrine qui, sous l'une ou l'autre de ces deux formes ou de ces deux dénominations, enseigne la vérité sur l'homme et sur Dieu et peut, en conséquence, nous faire connaître leurs rapports véritables. C'est parce que les religions de la Chine, du Thibet et de l'Inde, celles de l'Égypte, de la Grèce et de l'ancienne Rome, aussi bien que des peuples plus ou moins barbares des autres contrées de la terre, ont enseigné ou enseignent encore des erreurs manifestes sur Dieu et sur l'homme, que la science et la philosophie ont le droit de dire que ce sont de fausses religions. C'est parce que sa doctrine est digne à la fois de l'Être parfait et de la moins imparfaite de ses créatures que le christianisme est à nos yeux la vraie religion.

Le christianisme bien compris et entendu suivant son véritable esprit, admet en principe la légitime existence de la philosophie; mais par cela même qu'il connaît le prix de la vérité, il ne saurait pactiser avec les erreurs qui entraînent la négation de tout ce qu'il affirme et de tout ce qu'il espère.

Il repousse d'abord et condamne ce triste abus du bel esprit qui consiste à répéter ironiquement, à tout propos et sur toutes choses, la question de Ponce-Pilate: « Qu'est-ce que la vérité ? » et que les amis de la raison et de la science ont flétri depuis longtemps sous le nom de scepticisme. Douter de tout est une situation qui paraît commode à quelques-uns, parce qu'elle les dispense de l'effort viril, de la décision dans le jugement et dans

la conduite, et surtout des inconvénients pratiques de l'énergie morale. Mais une telle situation est odieuse et intolérable aux hommes de sens et de cœur qui, se prenant eux-mêmes au sérieux, ne sauraient méconnaître leur vocation ni déserter lâchement leur devoir.

Après le scepticisme universel vient ce demi-scepticisme qui retranche de la vie et de la science l'idée d'un Être parfait, cause première et suffisante des êtres contingents et imparfaits, et qui, se glorifiant de la folie même qui lui fait appeler positif tout ce qui est passager et périssable, s'est donné le nom de positivisme. En même temps que cette doctrine exclut logiquement la religion et les idées religieuses, elle fait la guerre à la philosophie elle-même, qui n'a plus de raison d'être, si l'horizon de la pensée ne s'étend pas au delà des faits et des réalités éphémères qui naissent et meurent sous les yeux de l'observateur. Chose remarquable et trop peu remarquée : la philosophie, la vraie philosophie a, de nos jours, les mêmes adversaires que le christianisme, à savoir tous ceux qui réduisent l'homme à la vie animale et lui interdisent les hautes pensées et les grandes et salutaires ambitions par lesquelles il a été fait « un peu moindre que les anges. »

Tandis que le positivisme prétend supprimer Dieu, au grand détriment de l'homme lui-même, la doctrine panthéiste, par des voies plus philosophiques, mais non moins dangereuses, arrive au même résultat pour avoir voulu raffiner et subtiliser à l'excès sur l'idée de l'Être suprême, confondu tour à tour avec le monde, avec la nature, avec l'homme et avec le néant lui-même, sous les

noms pompeux de Substance infinie, d'Être universel ou d'Être en soi. Le Dieu des panthéistes est tout, et il n'est rien : il ne possède en propre aucune qualité, ni la raison, ni l'amour, ni la liberté, ni la sainteté, ni la justice; et l'homme qui, on ne sait comment, possède ou paraît posséder tout cela en quelque mesure, a droit, dans ce système, de se prendre lui-même pour Dieu. Ainsi les panthéistes, ces prétendus défenseurs de la perfection en Dieu et du progrès dans l'homme, sont fatalement conduits à l'irréligion ou à la plus monstrueuse idolâtrie, en même temps qu'à la négation du libre arbitre et de la moralité. Voilà précisément les erreurs que combat le christianisme, d'accord avec la science et avec le sens commun.

Ajoutons-y une dernière aberration de l'esprit philosophique, celle qui, sous le nom de matérialisme, rejette franchement et l'âme et Dieu, au nom de je ne sais quelle science, pleine de partis-pris contre tout ce qui peut nous élever et nous sanctifier. Est-il besoin de démontrer l'incompatibilité absolue d'un tel système avec la foi et les espérances du chrétien? Quelle foi, quelle espérance pour l'avenir pourrait subsister chez l'homme qui, résolu à nier tout ce qui ne tombe pas sous les sens, ne saurait sérieusement admettre l'âme et Dieu, le libre arbitre, le désintéressement et la vertu? Toute son ambition est de retourner à la poudre, et ces deux vers d'un poëte tristement célèbre résument avec une élégante énergie ce qu'il sait, ce qu'il croit, ce qu'il espère :

Une heure après la mort, notre âme évanouie
Sera ce qu'elle était une heure avant la vie.

Voilà le symbole religieux de l'athéisme matérialiste ; il n'en peut avoir d'autre : borné à ses vues grossières, ne pouvant se proposer que les jouissances, les honneurs et les biens misérables de la terre, comment comprendrait-il le chrétien s'écriant avec Corneille :

J'ai de l'ambition, mais plus haute et plus belle :
Cette grandeur périt; j'en veux une immortelle,
Un bonheur assuré, sans mesure et sans fin,
Au-dessus de l'envie, au-dessus du destin.
Est-ce trop l'acheter que d'une triste vie,
Qui tantôt, qui soudain me peut être ravie,
Qui ne me fait jouir que d'un instant qui fuit
Et ne peut m'assurer de celui qui le suit ?

Grâce à Dieu, la philosophie n'est pas condamnée à se traîner dans les ornières où sont tombés Pyrrhon et Épicure, Gassendi, Spinoza, Helvétius et d'Holbach. Elle a devant elle une voie lumineuse et sûre où elle peut prendre pour guides, avec le sens commun et la conscience, les plus nobles et les plus sages esprits dont s'honore l'humanité[1]. Dans cette voie, avec de tels guides et armée de la méthode de Socrate, de Descartes, de Reid et de Kant, la vraie philosophie connaît Dieu et l'âme ; elle est spiritualiste ; elle peut devenir chrétienne.

Cependant il est encore un écueil à signaler. Outre les erreurs que nous venons de passer en revue, il y a une autre cause d'incrédulité, qui est plutôt un défaut de caractère qu'une erreur de l'esprit : je veux parler de cet orgueil scientifique qui aveugle encore tant d'esprits sur la portée de notre raison, sur la valeur de nos connais-

1. Voir plus haut, p. 152, quelques-uns de ces noms glorieux.

sances acquises et sur les forces de notre volonté. De là en effet ce préjugé si répandu, que l'homme peut se suffire à lui-même, qu'il n'a besoin d'aucune révélation, d'aucun secours, d'aucune grâce d'en haut. De là enfin l'absence de religion chez des hommes que leurs nobles sentiments et l'élévation de leurs doctrines semblaient prédestiner au christianisme. Ils y touchaient par la pensée ; le cœur et la volonté leur ont manqué pour aller jusqu'au bout. En vain un spiritualiste intelligent rendra-t-il au christianisme l'hommage qu'il croit devoir à une doctrine sœur de la sienne. En vain déclarera-t-il que cette religion divine peut seule répondre aux besoins des masses et de la multitude des hommes : du moment qu'elle n'est pas bonne pour lui-même et qu'il lui préfère pour son compte un système de philosophie, il n'est point un disciple, mais un adversaire de la foi des chrétiens, et le dédaigneux hommage qu'il lui rend comme à un instrument populaire de civilisation et de progrès, prouve qu'il n'est pas à l'unisson avec ceux qui y ont trouvé la vérité.

En résumé, deux causes générales expliquent l'incrédulité chez certains philosophes, l'irréligion absolue chez d'autres : c'est d'abord un grand vice, l'orgueil, une confiance aveugle dans nos forces et dans nos propres mérites ; ensuite l'erreur commune aux sceptiques et aux positivistes, aux panthéistes et aux matérialistes, qui tous s'accordent à nier le surnaturel, c'est-à-dire l'existence et l'activité d'un Dieu vivant et personnel. Nous connaissons donc pleinement ce qui peut séparer la religion et la philosophie ; nous sommes enfin en état de définir leur

union et de dire à quelles conditions elle pourra se réaliser dans nos âmes.

IV

Au lieu d'un homme épris de lui-même ou satisfait de ce que lui font connaître ses sens et sa conscience et ne cherchant rien au delà d'une science et d'une moralité purement humaines, supposons enfin un esprit sage et élevé, ayant toutes les ambitions légitimes et en même temps une juste défiance de soi-même, et qui, grâce à une conscience délicate, à un sens droit, peut-être à une éducation chrétienne, a réussi à se préserver des erreurs qui viennent d'être signalées. Si, au nom de la science, de la vraie philosophie et d'une expérience personnelle, il croit à l'âme spirituelle, raisonnable, libre et perfectible, mais imparfaite, déréglée dans sa vie et impuissante à se relever par ses seules forces ; s'il croit à un Dieu créateur, à un Dieu juste et bon, puissant et libre ; si surtout il n'a pas étouffé dans son cœur le sentiment religieux, mais qu'il se soit toujours laissé guider par cette première inspiration de l'Esprit divin ; ce philosophe qui, en acquérant toute la science dont il était capable, n'a négligé aucune de ses facultés et a su mener de front la recherche de la vérité et celle de la perfection morale, en sorte que son caractère s'est élevé dans la même mesure que son intelligence ; ce philosophe en un mot qui est resté un homme, se trouve amené insensiblement, et comme par les seules forces de la na-

ture et de la raison, à cette limite extrême où la métaphysique confine à la religion de l'Évangile, et que la foi seule peut franchir.

Voilà enfin la philosophie religieuse, c'est-à-dire celle qui, ayant toujours procédé avec fermeté tout ensemble et avec modestie, aboutit à la foi dans une âme religieuse, tandis que, dans un esprit moins sage ou moins bien préparé, elle reste la philosophie, en attendant ce complément de lumière et de vie morale que la prière seule et la grâce peuvent nous procurer. En quoi consiste ce complément, et comment cette intervention de la grâce pourra-t-elle s'opérer sans nuire à la liberté et sans annuler la raison, la science, la philosophie? C'est là un point délicat, mais facile à définir après tout ce qui a été dit.

Il suffit de quelques moments de réflexion pour comprendre qu'il y a deux parts pour ainsi dire dans les révélations du christianisme : l'une pour la raison et l'autre pour la foi[1]. D'un côté, en effet, nous trouvons les doctrines générales relatives aux perfections divines et aux misères humaines : la création et la Providence, l'état de péché de l'homme, la prière et la grâce, la possibilité d'une rédemption et d'un salut gratuit : doctrines qui ont pu être pressenties avant le christianisme, et qui, dans les temps modernes, ont reçu de la philosophie spiritualiste une forme scientifique. D'un autre côté, nous rencontrons dans l'Évangile l'existence histo-

1. Voir plus haut, p. 157 et suiv., le développement que M. Ernest Naville a donné de cette vue ingénieuse et féconde, dans son Introduction aux *Œuvres inédites* de Maine de Biran.

rique, la vie, l'enseignement et la mission personnelle et libre de celui que Dieu a envoyé pour le salut du monde : ici tout a été libre, de la part de Dieu, de la part du Médiateur, enfin de la part des hommes au milieu desquels il a paru; rien de tout cela ne peut donc être ramené à la science proprement dite ni déterminé philosophiquement; la foi seule ou le sens religieux peut constater, reconnaître le caractère divin de ces faits merveilleux, et s'y attacher comme à la vérité qui sauve.

Reprenons notre philosophe spiritualiste au point où nous l'avons laissé tout à l'heure, et plaçons-le en présence de l'Évangile et de Jésus-Christ. Pendant que sa raison, ses réflexions, son sens moral le disposent à recevoir les doctrines générales du péché, de la rédemption et du salut gratuit offert à tous par la miséricorde divine;—son cœur, ses instincts religieux, le secours de la prière et l'impulsion secrète de la grâce ou de l'amour divin lui faisant accepter les faits après la théorie, savoir la réalité historique de la parole divine incarnée dans le Fils bien-aimé du Père, dans le Saint et le Juste : — quel nom donnerons-nous à cet homme? Est-ce un philosophe ou un chrétien? Il est évidemment l'un et l'autre : car, après l'acte de foi qui en a fait un chrétien sans lui ôter une seule de ses croyances philosophiques, son ardeur de connaître est entière; il continue de chercher, avec la joie et la sérénité d'une conscience réconciliée avec Dieu, l'idéal intellectuel qui, dans sa pensée et dans son cœur, est inséparable de la perfection et de la sainteté. Devenu chrétien, il s'efforce de faire toujours de nouveaux progrès, et, s'appuyant sur le double fondement de la science

et de la grâce, il aspire à s'élever sur ces hauteurs bénies où la raison et la foi ne font qu'un, où la religion et la philosophie ne se distinguent plus l'une de l'autre, où le cœur et l'esprit jouissent tous les deux d'une paix parfaite.

Cet homme, qui croit aussi humblement que le plus humble des chrétiens, n'en sait-il pas aussi long sur lui-même que le plus fier de nos savants, et n'est-il pas plus heureux par le développement complet de sa nature ?

Voilà l'accord, voilà l'union désirable, et tant de fois réalisée dans le monde chrétien, de la piété et de la science. Cette union est démontrée possible par les faits et par l'histoire, par la comparaison de la foi et de la raison prises en elles-mêmes, enfin par cette simple description d'une âme librement chrétienne et librement philosophique, que la science élève mais qu'elle n'enfle pas, et qui, en ajoutant les lumières de la réflexion aux saintes aspirations du sentiment religieux, ne se fait pas plus illusion sur son savoir que sur sa justice propre, et ne prétend pas tout connaître ici-bas.

Une dernière réflexion se présente à mon esprit. Pourquoi n'a-t-il pas été donné à l'homme de savoir dans cette vie tout ce qui l'intéresse ? Cela lui était bon sans doute pour le préserver de l'orgueil, et aussi pour que sa liberté fût entière et que sa foi et ses vertus ne fussent point mercenaires. Mais le chrétien n'en a pas moins le droit et la puissance en une certaine mesure, avec le secours de Dieu, de se rendre compte de sa foi et de dire avec saint Paul (I Cor., XIII, 11) : « Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je jugeais comme un enfant, je pensais

comme un enfant ; mais lorsque je suis devenu homme, j'ai quitté ce qui tenait de l'enfant. » La foi chrétienne, dans son âge viril, vit de lumière et de vérité, autant que de justice et d'amour. Ce n'est pas encore la science parfaite, non plus que la sainteté parfaite ; mais elle en a reçu les promesses : car, comme le dit l'apôtre, la foi précède la vue ; elle la prépare, et un temps viendra où nous verrons comme nous avons été vus, face à face. Telle est l'espérance du chrétien : la vraie philosophie ne saurait la démentir.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

SECONDE PARTIE.

MORALE PRATIQUE.

CONCLUSION.

ACCORD DE LA RAISON ET DE LA FOI.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Imp. L. Toinon et Cie, à Saint-Germain.


3 2044 054 093 52

